الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم الفقه الإسلامي وأصوله

أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي

دراسة أصولية

رسالة نالت درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالب

عبد الحميد أبو بكر

إشراف

الأستاذ الدكتور حمزة حمزة

رئيس قسم الفقه الإسلامي وأصوله

كلية الشريعة -جامعة دمشق

١٤٣٥هـ-٢٠١٤م

تمت مناقشة هذه الرسالة في كلية الشريعة بجامعة دمشق، استناداً إلى قرار مجلس البحث العلمي والدراسات العليا رقم (٨٧٠) تاريخ ٢٣/ ١٢/ ٢٠١٣م.

وذلك من قِبل السادة الأساتذة:

١-أ.د. حمزة حمزة / الأستاذ في قسم الفقه الإسلامي وأصوله/ عضواً/ (المشرف)

٢-د. غيداء المصري/ الأستاذ المساعد في قسم الفقه الإسلامي وأصوله/ عضواً/

٣-د. عبد المنعم السقا/ المدرس في قسم الفقه الإسلامي وأصوله/ عضواً/

وقد اجتمعت لجنة الحكم، وبعد المداولة أوصت اللجنة بقبول هذه الرسالة بالإجماع على أهلية الطالب لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله، ومنح الطالب عبد الحميد أبو بكر رسالة الماجستير بعد المناقشة العلنية بتقدير امتياز، وعلامة قدرُها ٨٦.٦ درجة.

أ.د. حمزة حمزة | **د. غيداء المصري** | **د. عبد المنعم السقا**

الإهداء

أهدى هذا الجهد

إلى معلِّم الناس الخير والرحمة المهداة للعالمين ﷺ

إلى والداي اللذين ضحيا بكل ما يملكان لأجل تكملة تعليمي

أبي المعطاء الذي كان أكبر دافع لي على النجاح والتقدُّم والمثابرة

وأمي الحنونة التي قدَّمت دراستي على راحتها وشؤونها

إلى أساتذتي الذين نهلت من معينهم العلم والفضيلة وكانوا مثالاً للعطاء

إلى زوجتي المخلصة التي ضحَّت بكل شيء من أجلي

إلى إخوتي وأخواتي الذين أعتز بهم ولم يقصِّروا في تشجيعي

إلى زملائي وأصدقائي المخلصين الذين أحمل لهم كل المودة والاحترام

وإلى كل طالب علم مخلص يبحث عن الحق وينافح عنه

إلى هؤلاء جميعاً أهدى هذا العمل

شكر وتقدير

أتقدَّم بالشكر الجزيل والدعاء الخالص إلى أستاذي ومعلمي الفاضل الأستاذ الدكتور حمزة حمزة، على ما تفضَّل به من قَبول الإشراف على هذه الرسالة، وعلى الوقت الثمين الذي منحني إياه في مناقشة ومباحثة مواضيع الرسالة، بَدءاً من لحظة اختياري لموضوعها، وانتهاءً بتسليمها إلى لجنة المناقشة، وعلى ما أثار لديَّ من أسئلة عميقة فتحت لي أُفقاً واسعاً في البحث، وعلى ما سدَّد به سيري، وقوَّم به خطأي، ولفت إليه انتباهي، من الملاحظات القيِّمة التي كانت سبباً في خروج هذه الرسالة في حلتها التي هي عليها.

كما أتقدَّم بالشكر إلى جميع من أعانني من إخوتي وزملائي، ممن لفت نظري إلى مرجع يتعلَّق بالرسالة، أو ساعدني في الحصول على كتابٍ كان من المتعذِّر حصولي عليه، أو اهتم بموضوع بحثي وجلس يفكر فيه ويسدي إليَّ النصيحة.

واللهَ تعالى أسأل أن يجعل عملي هذا مقبولاً عنده، والشكر له أولاً وآخراً على نعمه الغامرة، وأسأله تعالى أن يجعل عملي هذا في ميزان حسناتي، وحسنات والديَّ، وأساتذتي، ومن وقف بجانبي، وجميع المسلمين.

عبد الحميد إبراهيم خليل أبو بكر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، تموج الحياة الإنسانية بصور مختلفة من السلوك البشري، وتكتنف الإنسان أحوال متقلِّبة من الصحة والمرض، والقوة والضعف، والغنى والفقر، وغير ذلك، وتتنوَّع الظروف البيئية والمعيشية التي تحيط بالإنسان، وتختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان، كما تختلف طبيعة المجتمعات وقِيمها وتعاليمها وأعرافها وتقاليدها وقوانينها ونُظمها، ما يؤدي إلى الاختلاف في السلوك البشري، وإن كل ما سبقت الإشارة إليه يمثل الواقع الذي يعيشه الإنسان في زمان ومكان ما.

حظي الواقع باهتمام كبير من العلماء، فلا يكاد يوجد مصنف من مصنفات علم أصول الفقه إلا ويتعرَّض للواقع بطريقة ما، والسبب في ذلك: أنه لا يمكن فصل علم أصول الفقه عن الواقع؛ لأن موضوع علم أصول الفقه: هو القواعد التي يُعتمد عليها عند استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، وإنَّ هذه القواعد لا تعمل في فراغ، بل تعمل في الواقع وتهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية فيه، ومن هنا برزت الصلة الوثيقة بين الواقع واستنباط الحكم الشرعي، إذ إن التشريع الإسلامي الذي يهدف إلى تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، يتَّجه إلى واقع الناس فيقوِّمه ويوجِّهه ويسدِّده، كما أنه في نفس الوقت يراعيه في كثير من المواطن، ويعتبره سبباً في تعديل الأحكام وتغييرها، وذلك ضمن حدود واضحة، ومنهج مستقر مرجعُه الأدلة الشرعية، وموطنه الواقع المعاش.

تعمل هذه الدراسة على بيان المواطن التي يؤثر فيها الواقع في استنباط الحكم الشرعي، ابتداءً من تأصيل القول في تحديد مفهوم الواقع والحكم الشرعي وبيان خصائصهما، إلى تأصيل الواقع من التشريع الإسلامي ببيان قيمته كما تعرضها النصوص الشرعية، وتوضحها اجتهادات الصحابة ﷺ وما نُقل عن العلماء في هذا المضمار، بحيث يتم عرض أمثلة عملية توضح مواطن أثر الواقع في الاستنباط، إلى جانب تحديد طبيعة العلاقة بين الواقع والشرع، وتحديد الكيفية التي يجب أن يُفهم فيها أثر الواقع، ويمثل كل ما سبق الجانب التأصيلي في الدراسة، أما الجانب الإجرائي فهو يتعرَّض لمصادر التشريع، ويحدد من خلالها طبيعة أثر الواقع في الاستنباط، من خلال بيان مواطن أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية، وتوضيح

طبيعة هذا الأثر وحدوده وضوابطه ومدى مساهمته في فهم النصوص، ومن خلال بيان المواطن التي يظهر فيها أثر الواقع في المصادر الاستنباطية الأخرى، وتحديد طبيعة هذا الأثر أيضاً وحدوده.

أولاً: أهمية البحث

يُعتبر موضوع الواقع من أكثر المواضيع الشائكة التي كثُر فيها الخلاف بين المعاصرين، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة تبعاً للمدارس التي ينتمي إليها كلٌّ منهم، وتكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في نقاط متعددة، هي:

- يقوم البحث بتحديد مفهوم الواقع الذي لم تتمكَّن أكثر الدراسات المعاصرة من تحديده، والذي لم يرِد فيه عن العلماء المتقدمين تعريفٌ واضحٌ محدود بحدود منطقية، رغم تعرُّضهم له في كثير من المواضع في كتبهم.
- يكشف هذا البحث عن بعض الثغرات في تعريف الحكم الشرعي الذي اشتهر عند العلماء، وجرى عليه المتقدمون والمتأخرون من دارسي علم أصول الفقه، ليقوم البحث بإعادة صياغته بما هو أكثر دقةً وتعبيراً عن المضمون، في تعريف لم يُسبق إليه.
- يعالج هذا البحث قضية الواقع التي اختلف فيها المعاصرون اختلافاً كبيراً، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة ومتضاربة، ويجيب على التساؤلات التي يطرحها دعاة العلمانية والحداثة في هذا المضمار، ويحل الإشكالات التي طرحوها، كما ينتقد بأسلوب علمي هادئ المغالاة التي وقع فيها كثيرون في تقديس الواقع وإعطائه فوق ما يستحقه من المنزلة، بالإضافة إلى أنَّ هذه الدراسة تنطلق من أدلة الشرع، فتقوم بتحديد القيمة الحقيقية التي يستحقها الواقع، بدون إفراط ولا تفريط.
- برزت الحاجة الماسة إلى وجود دراسة علمية تبين حدود آثار الواقع وطبيعة أثر الواقع في الاستنباط، بسبب الاختلافات الكبيرة التي ظهرت بين المعاصرين في كثير من مسائل الأحكام، وبسبب اختلاف الفتاوى التي تتناول بعض مفردات الواقع بالحكم، فأحد الأسباب الرئيسة للاختلاف هو الاختلاف في تقدير الواقع وفهمه، وغياب الأسس المنهجية العلمية في البحث عن مكنونات الواقع ومعرفته على ما هو عليه في الحقيقة، فهذه الدراسة تساعد بشكل مباشر على معالجة هذا الأمر، بحيث ترسم منهجاً واضحاً في منزلة الواقع في التشريع، وتبين الأسس العلمية في معرفته، بالإضافة إلى الإجراءات العملية في مختلف المصادر التشريعية.
- تساعد هذه الدراسة على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في الواقع، والتي تتمثل في تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وذلك لأنها تتناول قضية الواقع الذي يهدف الشرع إلى تكريسه على

صورة المثال والمقاصد الشرعية، وتبيِّن ما يجب تغييره وتعديله وتقويمه في الواقع، كما توضح ما يصح مراعاته وتركه على حاله.

ثانياً: أسباب اختيار البحث

هنالك مجموعة من الأسباب التي دعتني لدراسة هذا الموضوع، فوق ما يتمتع به من أهمية كبيرة، وهذه الأسباب تتمثل فيما يأتي:

- عدم وضوح مفهوم الواقع في أكثر الدراسات المعاصرة، وتضارب القول بين المعاصرين في ذلك، ولقد برزت دراسة جيدة للدكتور سعيد بيهي يمكن الاعتماد عليها في هذا المضمار.
- عدم وجود دراسة أكاديمية مستقلة تُعنى ببيان أثر الواقع في استنباط الأحكام، إذ إن جميع الدراسات المعاصرة ركزت على فقه الواقع وأثره في تنزيل الأحكام على الواقع، وقد ظهر كتاب للدكتور ماهر حصوة يتعلق بالموضوع، إلا أنه تعرض للموضوع بشكل سريع ومختصر، لا يمكن أن يكون كافياً في تحقيق المراد.
- ترجع كثير من الخلافات الجارية بين العلماء في المسائل المعاصرة والمستجدات، إلى عدم وضوح حدود أثر الواقع في الاستنباط، وهذا من الأسباب الرئيسة التي دعت إلى تناول هذا الموضوع، لما في الاختلاف في الأحكام -الذي يصل في بعض المرات إلى حد التضارب- من إيقاع الناس في حيرة وتخبُّط ومشاحنات كلامية لا تنتهي.
- دعوة كثير من العلماء المعاصرين إلى ضروة دراسة الواقع، وتحديد آثاره في الاستنباط، ومن هؤلاء الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور قطب مصطفى سانو.

ثالثاً: مشكلة البحث

يذهب بعض المعاصرين إلى أن ارتباط كثير من المصادر التشريعية بالواقع، يدل على أن الواقع هو الذي دعا إلى ظهور هذه القواعد، بل هو السبب والمصدر في تشريع الأحكام وليس الأدلة الشرعية.

ويستدل بعضهم على ذلك بالتدرُّج الحاصل في ظهور القواعد الأصولية عبر المراحل التاريخية، ويدعوهم هذا التدرُّج إلى القول بتاريخية علم أصول الفقه، وتبعيته للواقع الذي يجب تقديمه دائماً، وهذا يعني عدم الحاجة إلى جميع ما جاء في علم أصول الفقه من القواعد، والحاجة إلى تجديد أصول الفقه بوضع قواعد جديدة بحسب ما يمليه الواقع.

تناقش هذه الدراسة هاتين الدعوتين، وتتناولها بأسلوب علمي هادئ يعتمد على الأدلة، لتبين ما مدى صحة أو زيف أمثال هذه الدعوات المعاصرة، من خلال بيان المنزلة الحقيقية التي يتمتع بها الواقع في تشريع الأحكام، وبيان أثره في المصادر التشريعية.

رابعاً: الدراسات السابقة

لم يُفرد العلماء المتقدمون لقضية الواقع كتاباً أو مبحثاً مستقلاً، ولكنهم تناولوه في أكثر من موضع في مصنفاتهم الأصولية، ولقد كان الإمام الغزالي ومن بعده الإمام القرافي من أوائل العلماء الذين اهتموا بالواقع، ولقد تناول من بعدهما الإمام الشاطبي موضوع الواقع في عدة مباحث من كتابه (الموافقات)، حين تحدث عن الاقتضاء الأصلي والتبعي للأحكام، وفي مبحث: (تحقيق المناط العام والخاص)، كما تحدث عن الواقع عند الكلام عن موضوع الرخص.

وأما المعاصرون فلقد ظهر الكثير من المصنفات لديهم تعتني بالواقع، وتؤكد على أهميته في الإفتاء وتنزيل الأحكام على الوقائع، وبعض هذه الدراسات حاولت الاستدلال على أهمية الواقع من الكتاب والسنة واجتهادات الصحابة، إلا أنَّ جميع هذه الدراسات لم تتعرَّض لأثر الواقع في عملية الاستنباط، إلا ما وقع من الدكتور ماهر حصوة في كتابه (فقه الواقع وأثره في الاجتهاد)، وسيتم فيما يأتي عرض أهم الدراسات المعاصرة المرتبطة بموضوع الواقع، وبيان ما تناولته وما قصَّرت فيه.

١ -في فقه التدين فهماً وتنزيلاً: للدكتور عبد المجيد النجار

يشير عنوان هذا الكتاب إشارة هامة إلى وجود حركة مفاعلة للدين، وذلك بالربط الفعلي بين الدين وحياً (نصوصاً)، وبين الواقع الإنساني، بغية تسيير الواقع الإنساني والتأثير فيه وتغييره وتطويره، بالتفاعل معه على وجه يضمن لهذا الواقع السير وفق المنظومة الدينية، وهذا ما يطلق عليه المؤلف: (التدين)؛ ويُعتبر هذا الكتاب من أفضل الكتب التي تناولت موضوع العلاقة بين الدين والواقع.

إنَّ هذا الكتاب من أكثر الكتب صلة بموضوع البحث، حيث تناول فيه مؤلفه آلات فهم الوحي وتنزيله، فربط فيه في جميع مباحثه بين الوحي والواقع، بل يرى مؤلفه أن فقه التدين لا بد فيه من فقه الواقع مع فقه الدين، وأن فقه التدين هو أعلى وأسمى من فقه الدين، بل هو الغاية القصوى من فقه الدين، وهو يرى أيضاً أنَّ «إنجاز التدين في الواقع الزمني يحتاج إلى فقه خاص زائد عن فقه الدين، وهو فقه التدين. ولعل هذا الفقه أشد تعقيداً، وأكثر صعوبة من فقه الدين»[في فقه التدين، النجار، ١/ ٣٢-٣٣]. وفيما يأتي عرضٌ موجزٌ لهذا الكتاب يبيِّن ما تناوله من مواضيع:

قسم المؤلف هذا الكتاب إلى بابين رئيسين: الأول: في فقه الفهم، والثاني: في فقه التنزيل.

تناول المؤلف في الباب الأول مصدر الدين ببيان خصائص الوحي، وأساليبه في الهدي، وبيان قيمة التراث؛ ثم تعرض لموضوع فهم الدين من خلال بيان العلاقة بين المراد الإلهي والفهم البشري، وسرد الضوابط النصية لفهم الدين، وبيان دور المعرفة العقلية في فهم الدين، والتعرُّض لدور الواقع في فهم الدين؛ وبعد ذلك تناول المؤلف موضوع فهم الواقع من خلال بيان آلات فهمه، والتعرُّض للتجربة التاريخية في فهمه، وبيان العناصر الأساسية للواقع الإسلامي الراهن.

أما الباب الثاني، فقد تناول فيه المؤلف فقه الصياغة في العقيدة، مبيناً تجربة الفكر الإسلامي في صياغتها، مع الدعوة إلى فقه جديد في صياغتها من خلال طرح المشكلات العقدية الراهنة، وبيان الأسس الفقهية للفكر العقدي الحديث؛ ثم تعرض المؤلف لفقه الصياغة في الشريعة من خلال التحدُّث عن صياغة الشريعة وتطبيقاتها، ومبدأ الواقعية في صياغتها، وكذلك مبدأ التكامل، ومبدأ اعتبار المقاصد؛ ثم تعرَّض المؤلف لما سمَّاه بفقه الإنجاز، شارحاً شروط الإنجاز من الوعي والاقتناع، والتأطير الاجتماعي، مبيناً آداب الإنجاز المتمثلة في: المرحلية والتدرُّج، والتأجيل والاستثناء، وجماعية الإنجاز.

وتعتبر هذه الدراسة بحق دراسة جادة تحاول لفت النظر إلى أهمية الربط بين الوحي والواقع ليتحقق المراد الإلهي في تحويل النصوص الشرعية إلى واقع معاش، وهي دراسة تعبر عن النضج والرؤية الثاقبة لدى صاحبها في تناول الموضوع، وتعرُّفه على هذه العلاقة، في منهج يتسم بالوسطية، لا يروم الخروج عن النصوص والاحتكام للواقع بإطلاق، ولا يتنكَّر للواقع أو يلغيه.

وإذا كان هذا الكتاب قد اعتنى ببيان أسس فهم النصوص الشرعية، إلا أنه لم يتعرَّض للأمور الواقعية التي تؤثر في فهم النصوص، مثل أسباب النزول وقرائن الأحوال، كما أنه وعلى الرغم من تناوله لموضوع الواقع، إلا أنه لم يتعرَّض لأثر الواقع في المصادر الاستنباطية، بل وفوق كل ذلك فإن جانب تأصيل الواقع في هذا الكتاب لم يَنَل العناية المطلوبة مطلقاً، والحقيقة، إن حدود موضوع هذا الكتاب لا تشمل هذه الأمور، ولذلك لم يتعرَّض لها صاحبه.

٢-فقه الواقع وأثره في الاجتهاد: للدكتور ماهر حسين حصوة

تُعتبر هذا الدراسة من أكثر البحوث اتصالاً بموضوع الرسالة، ولقد اطلعت عليها بعد تسجيل موضوع الرسالة بفترة سنة، وإذا كان عنوان هذه الدراسة يُوهم أن مضمونها يغني عن رسالتي، إلا أن قراءة هذه الدراسة وفحصها يبينان أنها جاءت سريعة وغير كافية مطلقاً في معالجة موضوع أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي، ذلك أن موضوعها أعم بكثير من ذلك، ولذا تناولَت جميع أنواع الاجتهاد، وبيَّنت أثر فقه الواقع فيها بسرعة وإيجاز، وفيما يأتي عرضٌ للموضوعات التي تناولتها هذه الدراسة.

قسَّم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول، كما يأتي:

تعرَّض في الفصل الأول إلى بيان مفهوم فقه الواقع، بتعريفه وبيان أهميته، وأدلة اعتباره.

وتناول في الفصل الثاني أثر فقه الواقع في الاجتهاد وبناء الأحكام، من خلال: أثر الواقع في تكوين شخصية المجتهد الفقهية، وبيان النصوص التي يؤثر فيها البعدان الزماني والمكاني في التشريع، وبيان الأحكام المعللة بالمصالح والأعراف والذرائع وفقه تطبيقها، ومن بعد ذلك بيان عوامل تغير الأحكام الاجتهادية في الواقع، وأثر الواقع في الترجيح الفقهي، ثم ذكر نماذج لأثر فقه الواقع في الاجتهاد والفتوى.

وأما الفصل الثالث فخصصه لبيان ضوابط الاجتهاد في الواقع المعاصر، من خلال بيان: شروط المجتهد ومحل الاجتهاد، وضوابط فقه النصوص في ظل الواقع المتغير.

وفيما يأتي سيتم توضيح ما قام به الباحث في هذه الدراسة، مما تناول فيه موضوعات تتصل برسالتي.

لم يعطِ البحث تعريف الواقع حقه، إذ اقتصر صاحبه على ذكر معنى الواقع في اللغة، ثم نقل قولاً لابن القيم يبين أهمية الواقع، ومن بعد ذلك أورد تعريف الدكتور عبد المجيد النجار، وعلَّق عليه، ثم قام بإيراد تعريف للواقع. والحقيقة أنَّ هذا البحث لم يبيِّن المعنى الاصطلاحي للواقع المستخدم عند علماء الفقه والأصول، ولم يذكر من تعريفات المعاصرين إلا واحداً، مع أنه ورد في تعريف الواقع ما يزيد عن عشرة تعاريف، التي من الممكن أن يُستفاد منها في صياغة تعريف للواقع.

أما بالنسبة للمصادر الاستنباطية، فقد استدلَّ الباحث بوجود الاستحسان والاستصلاح والعرف وسد الذرائع والعرف على أخذ الأصوليين بالواقع، دون أن يؤصل هذه المصادر، ودون أن يذكر أثر الواقع فيها عند استنباط الأحكام، ولقد أضاف إلى ذلك نقولاً كثيرة عن الشيخ الزرقا في قضية الأحكام المعللة بالعرف، وناقش قوله بما نقل عن الدكتور البوطي، وأضاف كلاماً سريعاً عن الأحكام المعللة بسد الذرائع.

أما ما يتعلق بأثر أسباب النزول في الاستنباط، فكذلك لم يقُم بتأصيل القول في أسباب النزول، ولا بتعريفها، ولا بتوضيح منزلتها في الاستنباط، بل قام بإيراد الأمثلة التي تدل على ما يريد الوصول إليه من أن فهم النصوص يجب أن يكون في ضوء أسبابها وملابساتها.

والنتيجة التي يمكن التوصُّل إليها: أنَّ هذا الكتاب لم يقُم بتأصيل الموضوع كما يفعل علماء أصول الفقه، ويمكن الاستفادة منه في الأمثلة التي أوردها، والتي ربما تصل إلى ربع أو ثلث ما كتبه الباحث في

الكتاب، بالإضافة إلى أن الكتاب مليء بالنُقول التي بلغت كمية غير معقولة، مع إغفال كثير من الجوانب المهمة في معالجة الموضوع، والحقيقة أن مضمون الدراسة لا يتطابق مع عنوانها، فمضمونها لم يذكر شيئاً عن أثر الواقع في فهم النصوص من تخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو تفسير المجمل، أو تأويل الظاهر، كما لم يذكر شيئاً عن أثر القرائن الحالية في البيان، ولم يذكر شيئاً عن أثر الواقع في المصادر الاستنباطية، إلا ما أورده من نُقول فيما يتعلق بالعرف، وما ذكره بشكل مقتضب فيما يتعلق بسد الذرائع، مع إغفال ذكر أثر الواقع في سائر المصادر الاستنباطية الأخرى، بالإضافة إلى أن البحث لم يتعرض مطلقاً لبيان طبيعة العلاقة بين الشرع والواقع، والتي من الواجب التعرُّض لها لتحديد طبيعة أثر الواقع في التشريع. والخلاصة: لا يمكن إدراج هذا البحث في سياق الدراسات الأصولية، بل هو أقرب إلى الدراسات الفقهية التي تُعنى بذكر الأمثلة والتطبيقات والجزئيات، وتُغفل الأصول والقواعد وأسس الاستنباط.

٣-جدلية الخطاب والواقع: ليحيى محمد

يبدو بشكل واضح من خلال عنوان هذا الكتاب، أنه يركز على تحديد طبيعة العلاقة بين الخطاب والواقع، ولكنه ينطلق من افتراض وجود علاقة جدلية بينهما، ويبيِّن المؤلف غرضه من هذا الكتاب إذ يقول: «إن غرضنا من البحث: هو إعادة ترتيب العلاقة بين النص والواقع وسوقها في الطريق السليم، وذلك بقلب التصوُّر التقليدي الذي يجعل من النص أصلاً يُلجأ إليه في فهم الواقع وحل معضلاته، إلى تصور آخر مضاد يكون فيه الواقع مرجعاً يُحتكم إليه في فهم النص وحل إشكالياته»[جدلية الخطاب والواقع، محمد، ١٠]. وفيما يأتي عرضٌ موجزٌ يبيِّن المواضيع التي تناولها هذا الكتاب:

قسم الباحث دراسته إلى ثلاثة أقسام، وهي تتكون من فصول ثمانية تناولها كالآتي:

ذكر في القسم الأول تحديدات منهجية، بحيث تعرض الباحث في الفصل الأول للنص والواقع والعقل بالتوضيح، وفي الفصل الثاني عقد المقارنة بين المنهجية السائدة في فهم النصوص، والتي أسماها: التفكير الماهوي، وبين الطريقة الجديدة التي يقترحها لفهم النصوص، والتي أسماها: التفكير الوقائعي.

أما القسم الثاني فيتكون من قصلين: الفصل الثالث: البعد الحضاري وفهم النص: يتكلم فيه عن أثر التطورات المادية في فهم النصوص. والفصل الرابع: التعارضات الإطلاقية والفهم النسبوي للنص: يعرض فيه نماذج ثلاثة: أولها: آيات السلم والحرب، وثانيها: الجزية وطريقة التعامل معها، وثالثها: الآيات التي تتحدث عن الكافرين وتعتبر أن من يبتغي غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه، في حين أن بعض الآيات تشهد لأهل الكتاب بالفضل.

والقسم الثالث يتكون من أربعة فصول: الفصل الخامس: النسخ في الخطاب: يتكلم فيه عن معنى النسخ وعلاقته بدوران العلة. والفصل السادس: التشريع ومغايراته: يتكلم فيه عن المغايرات الواقعة في زمن النبوة والخلافة الراشدة. والفصل السابع: التغيير الفقهي وأنماطه: يتكلم عن التغايرات الواقعة لدى الفقهاء. والفصل الثامن: إشكالية تغيير الأحكام: يطرح فيه الباحث مشاكل الطريقة التقليدية ويتعرض إلى بيان وتوضيح موضوع الحكم وتحليل عناصره، ليذيل الدراسة بمخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام، ويعتبرها شبهات تصدق على الطريقة التقليدية والطريقة التي يطرحها، ثم يجيب عليها واحدة تلو الأخرى.

ويمكن القول: إن هذه الدراسة تمتاز بالطبيعة المنهجية التحليلية النقدية، مع أنها لا تخلو في بعض النتائج من محمولات تخالف الحوامل، انطلق فيها الباحث من فكرة يبتغي إثباتها والتدليل عليها، من خلال جهد كبير، إلا أنه تعوزه الأناة، فليس يصلح في البحث العلمي أن ينطلق الباحث من هدف ساقه في مقدمته يتمثل في هدم الطريقة التقليدية واقتراح طريقة جديدة، وقلب طريقة التعامل بين النص والواقع بجعل الواقع هو الأساس الذي يحدد طريقة فهم النص، فهذه الغاية التي عبر عنها في مقدمته تؤكد أن الباحث –رغم ما بذله من جهد وما يمتاز به طرحه من عرض لكافة وجهات النظر– كانت لديه في ذهنه نتيجة يريد الوصول إليها، وهذا يهدم الجهد الذي بذله، لأنه يسوق إلى نتائج غير موضوعية، يسهل على المتخصصين ردها.

وكما هو واضح، فإن مضمون هذا الكتاب يركز على تحديد طبيعة العلاقة بين النص والواقع، وهو أحد المشمولات التي ستقوم الدراسة بالتعرُّض لها، إلى جانب مواضيع أخرى غاية في الأهمية.

٤ –جدل الأصول والواقع: للدكتور حمادي ذويب

هذا الكتاب في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه مقدمة في كلية الآداب بمنوبة في تونس، تناول فيها صاحبها معظم مباحث علم أصول الفقه، خصوصاً مصادره، وكان بعد أن يؤصل لها كما يفعل الأصوليون يثير بعض الإشكالات، ويبين علاقة المصدر التشريعي بالواقع التاريخي في علاقة جدلية من خلال نظرة تبنَّاها المؤلف، فيرى مثلاً أنَّ الأصوليين ساهموا في تكريس الأعراف السائدة في المجتمع، ولو كانت في بعض المرات تخالف قواعد الشرع، كعدم مباشرة المرأة لعقد النكاح بنفسها، مع أنَّ قواعد الشرع لم تفرِّق بين الذكر والأنثى في الأصل، وهذا خشية زعزعة استقرار المؤسسة الدينية على حدِّ تعبيره؛ وكذلك يرى أنَّ الفقهاء يقولون بالمصلحة ولو خالفت نصَّ القرآن، كما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم إذ عطَّله، أو ما قال به فقهاء الحنفية من جواز التسعير مع وجود النص الصريح في المنع

منه، إلى غير ذلك من الأمثلة التي ساقها في هذا المجال؛ وكذلك فعل عندما تكلم عن الاستحسان بالعرف والاستحسان بالضرورة. وفيما يأتي عرضٌ للموضوعات التي تناولتها هذه الأطروحة:

قسَّم الباحث دراسته إلى خمسة أبواب، وقسم كل باب إلى عدة فصول كالآتي:

في الباب الأول تناول تاريخية التدوين في أصول الفقه، من خلال بيان المراحل التاريخية التي مر بها التدوين في علم أصول الفقه، بَدءاً من مرحلة التأسيس، ومن بعد ذلك بيَّن المراحل التاريخية التي مرَّ بها التدوين في المذاهب السنية كل مذهب على حدة، ومن بعدها المذاهب الشيعية كذلك.

وفي الباب الثاني تكلم عن حجية الأصول في ضوء الواقع التاريخي، من خلال بيان حجية القرآن الكريم بين مثبتيها ومنكريها، ومن ثم بيَّن حجية روايات السنة الشريفة المتواترة والآحاد، ومن ثم فصَّل القول في منزلة الإجماع وحجيته لدى الأصوليين، ذاكراً جميع الأقوال الواردة في حجية الإجماع، ومن بعدها تناول حجية القياس بالطريقة نفسها.

أما الباب الثالث فقد عنونه بـ (أصول الفقه الشرعية ومحاولة التكيف مع الواقع)، وقد تناول في هذا الباب ثلاثة مصادر من أهم المصادر الاستنباطية، هي: العرف والمصلحة والاستحسان، بحيث كان يبين حجية المصدر ويذكر جميع الأقوال المختلفة في ذلك، ومن ثم يقوم ببيان العلاقة بين المصدر والواقع.

والباب الرابع: أصول الفقه وتبرير الواقع: وفي هذا الباب يحاول المؤلف أن يثبت أن علم أصول الفقه قام بتبرير الواقع في كثير من المواضع، وذلك من خلال ذكره لبعض المسائل التي يحاول أن يستدل بها على ما يريد الوصول إليه، فقد قسم هذا الباب إلى سبعة فصول، هي: فئة العوام في المدونة الأصولية، ومواقف الأصوليين من فئة الرقيق، وتبرير وضع المرأة في الفكر الأصولي، وأصول الفقه وشرعنة السلطة السياسية، ومشروعية السلطة المتغلبة أو الظالمة في المدونة الأصولية، وتوظيف الإجماع لتبرير السلطة السياسية، والنسخ وتبرير الواقع التشريعي.

وأما الباب الخامس: أصول الفقه وتكريس الانفصال عن الواقع التاريخي: ففي هذا الباب يحاول كذلك أن يثبت أنَّ علم أصول الفقه انفصل عن الواقع الذي يعيش فيه، ويستدل على ذلك بعدة أمور، هي: الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي، عدالة الصحابة، إقصاء غير السنيين عن علم أصول الفقه، الاجتهاد والقطيعة مع الواقع.

وفي الخلاصة: إنَّ هذه الأطروحة ترسم علاقة جدلية بين الواقع وعلم أصول الفقه، وكأن الثاني ثمرة من ثمار الأول، بل وكأنه تابعٌ له تبعية مطلقة، وبناء على هذا التوجه يخلص فيها صاحبها من خلال

الإشكاليات التي أثارها وحاول التدليل عليها إلى أن تطبيق قواعد علم أصول الفقه في زماننا الحاضر غير مستساغ، وهو يدعو إلى النظر في هذه القواعد وتبنِّي قواعد جديدة قائمة على الواقع.

ويتبين من خلال كل ما سبق، أن هذه الدراسة هي دراسة تاريخية، تناولت كثيراً من مباحث علم أصول الفقه حسب المراحل التاريخية لوجودها، ولقد بذل فيها صاحبها جهداً ملحوظاً، محاولاً بذلك إثبات وجود علاقة جدلية بين الأصول والواقع، ولقد كان هذا الموضوع جزءاً من رسالتي، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأطروحة لم تبين أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي مطلقاً، فهي لم تضع منهجية واضحة يمكن الاعتماد عليها عند الاجتهاد باستنباط الأحكام.

٥-محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته-دراسةً وتقويماً: للدكتور هزاع الغامدي

هذا الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه مطبوعة في سلسلة الرسائل الجامعية المقدمة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وفيما يأتي عرضٌ للمواضيع التي تناولتها هذه الدراسة.

قسم الباحث الأطروحة إلى أربعة أبواب، تناول فيها محاولات التجديد في الدراسات القديمة والمعاصرة، كما يأتي:

تناول في الباب الأول محاولات التجديد في الدراسات الأصولية القديمة، في ثلاثة فصول: جوانب التجديد عند ابن حزم، ورأي الطوفي في المصلحة، وجوانب التجديد عند الشاطبي.

تناول الباب الثاني دعوى التجديد في أصول الفقه عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، وذلك في فصلين: أوضح في الفصل الأول جوانب التجديد عند أصحاب هذه المدرسة، من خلال موقفهم من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والمصلحة والاجتهاد؛ وتناول في الفصل الثاني أثر الاتجاه العقلاني في الفقه الإسلامي.

أما الباب الثالث فقد تناول فيه دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى أصحاب المدرسة الواقعية، وذلك في ثلاثة فصول: تناول الفصل الأول التجديد في الأدلة الشرعية عند أصحاب هذا الاتجاه، في الإجماع والقياس والاستصحاب ومسألة أمر الحاكم؛ وتناول الفصل الثاني موضوع التجديد في القواعد الأصولية، من خلال بيان الطرق الموصلة لفهم مراد الشرع بالخطاب، كما تناول دور العلوم العقلية في فهم الدين، بالإضافة إلى ذكر القواعد الأصولية الواقعية لتنزيل الأحكام على الواقع، وأما الفصل الثالث فقد تناول بيان أثر الواقع في الأدلة والأحكام الشرعية، من خلال الحديث عن مراعاة الأحوال والظروف عند الأئمة الأربعة، وبيان الأدلة المستندة للواقع، وهي عمل أهل المدينة والمصلحة المرسلة والاستحسان، والاقتضاء التبعي للأحكام، وتغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة، والعرف.

وقد تناول الباب الرابع دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى العصرانيين، وذلك في فصلين: تناول الفصل الأول موقف العصرانيين من الوحي والعقل والواقع، من خلال بيان تقديمهم العقل والواقع على الوحي، ومعاداتهم المنهج النصي وموقفهم من الأدلة الشرعية الأصلية؛ وأما الفصل الثاني فقد تناول بيان التقعيد الأصولي لدى الاتجاه العقلاني، من خلال بيان: اعتمادهم المقاصد الشرعية، وقصرهم العمل بالنص على زمانه ومكانه، وقولهم بأن المصلحة أصل مستقل، وترتيبهم الخاص للأدلة.

ولا بد من الوقوف على المواضيع التي تناولها الباحث في أطروحته، مما يتصل بموضوع رسالتي:

كما هو ظاهر من خلال عرض مضمونات الدراسة، فإن الباب الثالث الذي يتناول آراء المجددين الواقعيين هو محط النظر، ومن خلال قراءته وفحصه يتبيَّن أن الباحث حين تعرَّض لموضوع الإجماع والقياس والاستصحاب، قام ببيان الأفكار التي يدعو إليها أصحاب الاتجاه الواقعي، إلى جانب ردها إلى ميزان علم الأصول عنها، والقيام بمناقشة ونقد وتقويم هذه الأفكار، فالبحث إذن لا يتعرَّض مطلقاً لأثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي بالإجماع أو القياس أو الاستصحاب؛ لأن ذلك ليس من مشمولاته، فمهمته فقط عرض مذاهب التجديد ومناقشتها.

تناول الباحث الضوابط التي اقترحها أصحاب الاتجاه الواقعي لفهم النصوص وناقشها، ولكن دراسته لم تؤصل أسباب النزول، ولم تبيِّن مدى أهميتها ودورها الكبير في البيان والتخصيص، كما لم تتعرَّض لبيان أثر القرائن الواقعية في البيان وتحديد المقصود من الحقيقة أو المجاز، إلا أن الكتاب أشار إلى بعض القواعد والضوابط التي تساعد على فهم الواقع ومعرفته، مما ذكره دعاة المذهب الواقعي، وأعقب ذلك بالمناقشة.

وأما ما أورده الباحث فيما يتعلق بعمل أهل المدينة والمصلحة المرسلة والاستحسان والعرف، فهو لا يعدو أن يكون عرضاً لأقول أصحاب الاتجاه الواقعي، التي تذهب إلى القول بأن هذه المصادر منشؤها الواقع، بالإضافة إلى مناقشة هذا القول وإثبات أن هذه المصادر منشؤها الشرع. وفي الحقيقة، هذا جزء بسيط يتصل بموضوع الدراسة، لكنه لا يحل محل القيام بتأصيل هذه المصادر من أدلتها، حسبما ذكرها علماء أصول الفقه في كتبهم، ومناقشة الآراء المختلفة حولها، وتحديد منزلتها الحقيقية في التشريع، لأن الباحث لم يقم بذلك، كما أنه لم يتعرَّض مطلقاً لبيان أثر كل واحد من هذه المصادر في استنباط الأحكام، وهذا ما تضطلع ببيانه دراستي.

والنتيجة التي يمكن التوصُّل إليها: يُعتبر هذا الكتب من أفضل المؤلفات التي تحدَّثت عن اتجاهات التجديد في الفكر الأصولي –حسب اطلاعي–، لما امتاز به من توضيح أهم محاولات التجديد في

الدراسات القديمة، ولأنه يقوم بتقسيم تيارات التجديد المعاصرة، ويفتتح الكلام عن كل اتجاه بتعريفه وبيان أهدافه وأقوال أصحابه، ثم يتبع ذلك بمناقشة تستند إلى الكتب الأمهات في علم أصول الفقه؛ ولذلك لم يقم هذا الكتاب ببيان أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي مطلقاً، لأن هدفه كان مقتصراً على بيان محاولات التجديد في الفكر الأصولي ومناقشتها، وقد التزم صاحبه بذلك، ومما يؤكد هذه النتيجة ما قاله المؤلف: «كل محاولة أو دعوى تم التعرض لها تحتاج لدراسة مستقلة، ومناقشة أكثر استفاضة؛ ذلك أن دراستها ضمن عشرات المحاولات والدعاوى في سياق الدراسات الأصولية، لن يكشف إلا عن بعض جوانبها المتعلقة بالفقه وأصوله... ولا تزال كذلك تحتاج لدراسات أصولية متعددة تشد الأزر، وتعمق التجربة، وتثري الدراسة، وتستكمل النقص، وتوجه الخطى». [محاولات التجديد، الغامدي، ٩٩٧/٢].

٦-التأصيل الشرعي لمفهوم فقه الواقع: للدكتور أبي ياسر سعيد بن محمد بيهي

وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه مقدمة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، بإشراف الدكتور زين العابدين بلا فريخ. وفيما يأتي عرضٌ للموضوعات التي تناولها الباحث في هذه الدراسة.

قسَّم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول، كما يأتي:

تناول في الفصل الأول ممهدات النظر في التأصيل الشرعي لفقه الواقع، من خلال بيانه لمبدأ شمول الشرع، وعناية المتقدمين بالواقع، ومبدأ انحصار الأدلة.

وتناول في الفصل الثاني التعريف الإضافي لفقه الواقع، من خلال: تعريف الفقه لغةً واصطلاحاً، وتعريف الواقع لغةً واصطلاحاً.

وتناول في الفصل الثالث التعريف اللقبي لفقه الواقع، من خلال: بيان نفس فقه الواقع، وطرق استفادة فقه الواقع، وشروط المستفيد.

ومن خلال دراسة وقراءة هذا البحث، يظهر أن صاحبه تمتع بالنفس الطويل في دراسة الموضوع، والأسلوب الهادئ المتأني في عرض الأفكار، بحيث يُعتبر هذا البحث بحق مرجعاً في تحديد مفهوم الواقع، إلا أن في البحث تطويلاً وتشعباً وقصوراً في التقسيم والتبويب.

ويظهر من خلال عنوان هذه الدراسة، ومن خلال عرض ما شملته من مضمون، أنها تقتصر على تحديد مفهوم الواقع، ولا تتعرض مطلقاً لأثر الواقع في استنباط الأحكام.

٧- أثر الواقع في تطور العقود المالية في الفقه الإسلامي-نماذج من العقود المالية المستحدثة: للدكتور عبد الله الشرقاوي

يُعتبر هذا البحث بحثاً فقهياً ((يهدف أساساً إلى دراسة الكيفية التي ضبط بها الفقه الإسلامي، المستجدات من العقود المالية التي تتطور بسبب التفاعلات الاقتصادية بين الأمم والشعوب، على اختلاف شرائعها وأديانها)). [أثر الواقع في تطور العقود، د.الشرقاوي، ٥]. وفيما يأتي عرضٌ لموضوعات الكتاب كما أوردها مؤلفه:

قسَّم الباحث كتابه إلى ثلاثة أبواب، وأورد في كل باب عدة فصول، فجاء كتابه كالآتي:

تناول في الباب الأول أثر الواقع في تطور حرية التعاقد، حيث افتتح الباب بتحديد مفهوم الواقع، ثم بيَّن مفهوم الواقعية في الشريعة والفقه، ومفهوم العقد وصلته بالواقع، ثم تكلم عن حرية التعاقد في القرآن والسنة، وحرية التعاقد في الفقه والقانون، ثم أوضح أثر الواقع في تطور حرية الاشتراط في العقود المالية في الفقه الإسلامي.

أما الباب الثاني فقد تناول فيه أثر الواقع في تطور أنواع عقود (الأصول الشرعية العامة الحاكمة على العقود المالية)، من خلال بيانه للأصول الشرعية المحددة لطبيعة العقود المالية، والأصول الشرعية العامة المتعلقة بالعاقد، والمعقود عليه، وإمكان تسليم محل العقد، وتحديد الثمن.

وتناول في الباب الثالث أثر الواقع في تطور صيغ التعاقد، من خلال عرضه لنماذج من صيغ العقود التي تطورت، وهي: البيع، والربا، وبيع التقسيط، وبيع المرابحة للآمر بالشراء، وعقد الإيجار المنتهي بالتمليك.

ومما لا يحتاج إلى التوضيح أن هذا الكتاب لا علاقة له برسالتي مطلقاً؛ لأنه يعالج جانباً فقهياً بحتاً، حتى تناوُل صاحب الكتاب لمفهوم الواقع كان تناولاً موجزاً جداً.

وهنالك عدد من المصنفات المعاصرة تتكلم عن أهمية فقه الواقع، وتذكر شواهد لذلك من الكتاب والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين وأئمة الفقه، وفي الخلاصة تصل إلى اعتباره شرطاً من شروط الإفتاء أو الاجتهاد التنزيلي، إلا أنها لم تتكلم عن أثر الواقع في استنباط الأحكام أو تؤصل لذلك، وسأتناولها بشكل موجز لأن عنوانها قد يُشكل ويُوهم أنها تناولت موضوع رسالتي، وهي كالآتي:

٨-فقه الاجتهاد التنزيلي: لفوزي بالثابت

وهو عبارة عن رسالة ماجستير مقدَّمة في كلية الإمام الأوزاعي، تعرَّض فيها الباحث لمفهوم الواقع ومقوماته (سعة الاطلاع، والقدرة على الربط، والتفاعل الإيجابي، والتجربة المباشرة، والعلوم الإنسانية)،

وضوابط فهم الواقع (الوسائل العلمية، والموضوعية، والتثبت من النقل والتلقي)، وكذلك تكلَّم عن اشتراط العلم بواقع الناس بشكل موجز عند حديثه عن أسس التنزيل، ثم تكلَّم عن تحقيق المناط والنظر في المآلات، وفقه الأولويات وفقه الموازانات ومراعاة حركة الحياة.

لم تتعرض الدراسة لأثر الواقع في استنباط الأحكام، وسبب ذلك أنها تتناول الواقع من جانب تنزيل الحكم لا من جانب بنائه واستنباطه، وهذا واضح من عنوانها.

٩-فقه الواقع-أصوله وضوابطه: لأحمد بوعود

تناول الباحث في هذا الكتاب المختصر شواهد على اهتمام الشارع بالواقع، من الكتاب و السنة واجتهادات الصحابة؛ قاصداً من وراء ذلك إثبات اعتبار الشارع لأهمية فهم الواقع في الأحكام، ثم ذكر ضوابط فقه الواقع، ولا يُعتبر هذا المصنف سوى مقدمة تمهيدية تدلل على أهمية فهم الواقع في الشرع.

١٠-فقه الواقع-مقوماته آثاره مصادره: لناصر بن سليمان العمر

ويحذو فيه حذو من كتب في فقه الواقع من المعاصرين، فيذكر شواهد على أهمية فهم الواقع وآثاره ومصادره، دون أن يتعرض لعلاقته بعلم أصول الفقه، أو أثره في استنباط الحكم الشرعي.

١١-من النص إلى الواقع: لحسن حنفي

وهذا المصنف قد يوهم عنوانه أنه تعرض لأثر الواقع، إلا أنه لم يفعل كغيره من كتب فقه الواقع، بل اقتصر على بيان العلاقة بين النص والواقع.

١٢-الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة: للدكتور أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت

وهو كتيب صغير على طريقة حوارية، استخدم في أحد عناوين مفرداته الريسوني عبارة: أثر الواقع في تقرير الأحكام وتنزيلها، متكلماً عن الواقع في صفحات قليلة جداً، إلا أنه أيضاً لم يتعرض للواقع من جانب الاستنباط.

١٣-حول مشروعية فقه الواقع في التراث الإسلامي: لرحمة معتز

ومحتواه واضح من عنوانه.

والخلاصة: بعد استعراض أهم الدراسات السابقة فيما يتصل بموضوع البحث، يمكن التوصل إلى أن أغلب الدراسات التي تعرضت للواقع لم تعطِه حقه في التعريف، إلا ما جاء في دراسة الدكتور سعيد بيهي التي سبقت الإشارة إليها، ويمكن تقسيم الدراسات التي تحدثت عن الواقع إلى عدة أقسام:

القسم الأول: تناول تحديد المفهوم الاصطلاحي لفقه الواقع بشكل موسع، وهو كتاب الدكتور سعيد بيهي.

القسم الثاني: تناول الأدلة الشرعية التي تثبت أهمية فقه الواقع، وهي تمثل أكثر الدراسات الواردة في الموضوع.

القسم الثالث: تناول الواقع من جانب تطبيق وتنزيل الأحكام أو جانب الفتاوى والنوازل، وذلك في دراسة فوزي بالثابت.

القسم الرابع: تناول توضيح طبيعة العلاقة القائمة بين الشرع والواقع، وهي دراسة الدكتور حمادي ذويب والباحث يحيى محمد والدكتور حسن حنفي.

القسم الخامس: تناول بيان اتجاهات التجديد في أصول الفقه، وبيّن آراء أصحاب هذه الاتجاهات في الواقع وناقشها، وذلك في دراسة الدكتور هزاع الغامدي.

القسم السادس: حاول تأصيل موضوع الواقع وبيان أهميته في الشرع، وذلك في دراسة الدكتور عبد المجيد النجار، والدكتور ماهر حصوة.

القسم السابع: تناول موضوع الواقع من ناحية فقهية بحتة، وذلك في دراسة الدكتور عبد الله الشرقاوي.

والنتيجة التي تم التوصُّل إليها بعد قراءة ودراسة كل ما سبق من الدراسات: أنه لا يوجد –فيما أعلم– دراسة أكاديمية تناولت موضوع (أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي)، فجميع الدراسات الواردة في الموضوع لم تقُم بتحديد طبيعة أثر الواقع في الاستنباط، كما لم تذكر المواطن التي يظهر فيها أثر الواقع في عملية الاستنباط، ولا كيفية ظهور أثر الواقع في تلك المواطن.

ولذا تمتاز هذه الدراسة عما سبقها من الدراسات الأخرى بعدَّة أمور هي:

- تحرير مفهوم الواقع الاصطلاحي في الشرع، وتحديد خصائصه، والمقارنة بين أنواعه، حيث لم تقم الدراسات السابقة باستعراض الاستخدام القرآني والاستخدام الفقهي لمفردة الواقع، بل اكتفت بالإشارة إلى عدم وجود تعريف للواقع عند الفقهاء والأصوليين، كما أنها لم تذكر الخصائص التي تميز الواقع عن غيره من المفاهيم القريبة، ولم تبين الفارق بين أنواع الواقع.
- تقوم هذه الدراسة بتحديد طبيعة أثر الواقع في الاستنباط، وذلك من خلال دراسة الأقوال المختلفة في تحديد طبيعة العلاقة بين الواقع والشرع، من خلال بيان علاقة الواقع بالنص والاجتهاد والحكم الشرعي والمقاصد، ومناقشة هذه الأقوال وردها إلى ميزان علم أصول الفقه.

o تنحو هذه الرسالة منحىً مختلفاً تماماً عن المجالات التي اهتمت بها الدراسات الأخرى، فهي تقوم بتحديد أثر الواقع في جانب استنباط الأحكام، وليس في جانب تنزيلها وتطبيقها، الذي اهتمت به أغلب الدراسات المعاصرة.

o لا تقف هذه الدراسة عند بيان أهمية الواقع، والتأكيد على أثره في الاجتهاد والاستنباط، كما فعلت الدراسات الأخرى، بل تقوم ببيان الأثر العملي للواقع في استنباط الأحكام، من خلال بيان أثره في جميع مصادر الاستنباط، من خلال بيان أثره في فهم النصوص الشرعية، وأثره في المصادر الاستنباطية، ما يوضح الأثر الحقيقي القائم للواقع في عملية الاستنباط.

خامساً: حدود البحث

تقتصر الدراسة على بحث الموضوعات التي تساعد على إثبات وجود أثر للواقع في الاستنباط، وتحديد طبيعة هذا الأثر، ومواطن وجوده، وكيفية ظهوره في استنباط الأحكام، ولذلك فهي لا تشمل مطلقاً التعرُّض لأثر الواقع في تنزيل الأحكام أو تطبيقها، ذلك أن الاجتهاد ينقسم إلى قسمين: الاجتهاد الاستنباطي: الذي يُعنى باستخراج الأحكام من أدلتها، والاجتهاد التنزيلي: الذي يُعنى بتنزيل الأحكام على الوقائع، وهذه الدراسة تركز على بيان أثر الواقع في القسم الأول من هذين القسمين.

تتناول هذه الرسالة أثر الواقع في فهم النصوص من خلال الأمور الواقعية التي تسهم في فهم النصوص وبيانها، وهي تتمثل بأسباب النزول والقرائن الحالية، كما تتناول الرسالة أثر الواقع في المصادر الاستنباطية، وبذلك تكون الرسالة قد شملت جميع أدوات الاستنباط ووسائل الاستدلال التي يظهر فيها أثر الواقع.

وفي المقابل لا تتعرض الرسالة لمبحث النسخ وأثره في الاستنباط؛ لأنه عبارة عن حلول نص مكان آخر، وهذا وإن كان في بادئ الأمر ثبت للتدرُّج في التشريع ومراعاة الواقع، إلا أنه لا يُعتبر أمراً واقعياً يؤثر في استنباط الحكم، بل هو دليل فقط من أدلة الاعتداد بالواقع، فالمجتهد يتعامل مع الناسخ والمنسوخ، كما يتعامل مع النصوص الأخرى، بحيث يقوم المجتهد بالاستنباط من النص الناسخ ويصرف النظر عن النص المنسوخ، ولذا فما يشمله البحث من قواعد تختص بفهم النصوص يكون شاملاً للناسخ والمنسوخ.

كما لا تتعرَّض الدراسة لمصدر عمل أهل المدينة، وذلك لأن عمل أهل المدينة وإن كان قرينةً في تفسير النصوص، إلا أنه جرى فيه خلاف كبير بين العلماء، وبين المالكية أنفسهم القائلين به، والسبب الأهم من ذلك: أن هذا المصدر يرجع إلى النصوص الشرعية أو إلى العرف الشرعي، فحجيته إما لأنه

يعتمد على النصوص الشرعية، ويُعتبر استمراراً لدلالات النص الشرعي، أو لأنه عرفٌ صالحٌ مقبولٌ شرعاً، يمكن التعويل عليه في الاجتهاد، وفي كلتا الحالتين لا حاجة لإيراده، بسبب تعرُّض الدراسة لبيان أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية، وأثر الواقع في العرف.

ولم تتعرَّض الدراسة لقول الصحابي، لأنه إن كان مما لا يمكن أن يقوله الصحابي برأيه، فهو يرجع إلى الشرع، وإن كان مما يمكن أن يكون رأياً للصحابي، فهو رأي واجتهاد، وإذن لا يُعتبر مصدراً مستقلاً، ولا دخل للواقع فيه عند القيام بالاستنباط؛ وكذلك الحال تماماً بالنسبة لشرع من قبلنا، فهو إما أن يُنقل عن الشرع أو يندرج تحت جنس ما يدعو له الشرع، أو يخالف شرعنا، ففي الحالة الأولى يُعتبر شرعاً لنا لثبوته بالشرع واندراجه تحت قواعده، وفي الحالة الثانية لا يمكن التعويل عليه مطلقاً، فلا دخل للواقع في هذا المصدر، وإنما مردُّه إلى الشرع.

سادساً: أهداف البحث

يرمي البحث للوصول إلى عدة أهداف، هي:

○ تحديد علمي سليم لمفهوم الواقع، وتأصيله وبيان قيمته في الشرع، أي: تحديد الواقع المؤثر في استنباط الأحكام؛ إلى جانب الوصول إلى تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم استنباط الحكم الشرعي، أي: تحديد مشمولات هذا المفهوم.

○ تحديد طبيعة أثر الواقع في استنباط الأحكام، والكيفية التي يظهر فيها هذا الأثر، والمواطن التي تتأثر بالواقع عند الاستنباط، بغية بناء أسس علمية يمكن الاعتماد عليها في تنظيم الواقع المعاصر بالأحكام الشرعية المناسبة.

○ دراسة الإشكالات التي طرحها كثير من المعاصرين حول موضوع الواقع، في ضوء ما ورد في كتب علم أصول الفقه، من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية التي تقوم على الأدلة.

سابعاً: منهج البحث

يعتمد البحث المنهج التحليلي التأصيلي الاستنتاجي في دراسة المعلومات والبيانات، بحيث كنت أجمع كل ما يقع بين يدي من المعلومات المرتبطة بالموضوع، من كتب أصول الفقه الأمهات، وكتب المعاصرين، سواءً أكان مما يتعلق بالموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر، أو من قريب أو من بعيد؛ ومن ثم أقوم بقراءتها قراءة متأنية وتحليل أفكارها، وتقسيمها إلى موضوعات متعددة، ثم أقوم بتأصيل جميع المعلومات بردها إلى الأدلة الشرعية، والاستعانة بمناهج علماء أصول الفقه في تناول الموضوع وآرائهم فيه. وفي المرحلة الثانية أقوم بالجمع بين هذه الأدلة والمناهج والآراء في كل مسألة، من أجل استنتاج

القضايا التي تدل عليها، وتركيب هذه القضايا في نتيجة واحدة واضحة ومحددة، وهذا يسمى بالاستنتاج التركيبي.

أما طريقة عرض الأفكار في البحث، فتعتمد على المنهج التحليلي النقدي الاستنتاجي، بحيث أتناول جميع الأفكار والمعلومات والبيانات التي قمت بجمعها، فأحللها وأبيِّن ما تدل عليه، وما تتفق عليه أو تختلف فيه، ثم أقوم بمناقشتها مناقشةً هادئةً تعتمد على الأدلة، وأبيِّن ما ترجَّح لديَّ من الآراء، أو أستنتج رأياً جديداً لم يَسبق إليه أحد، وأسوق الأدلة التي تؤيده وتثبته.

وتجدر الإشارة إلى أني كنت دائماً أتوخَّى نقل المعلومة من مصدرها الأصلي الذي وردت فيه، إلا إذا تعذَّر إيجاد مصدرها الأصلي، فأعزوها إلى المصدر الذي ذكرها، مع الانتباه إلى أخذ كل موضوع من مصادره الأصيلة التي تدل عليه، بحسب العلم الذي يندرج تحته الموضوع، وهذا جارٍ في جميع مواضيع الرسالة، من تحرير المصطلحات، وتفسير الآيات، وتخريج الأحاديث والحكم عليها، وتأصيل الأفكار والمواضيع، والنقول الفقهية، وغير ذلك.

أما بالنسبة لعرض الأحاديث النبوية والآثار المروية عن الصحابة ﭫ، فقد أثبتُّ في المتن الرواية الأصح والأقرب إلى الموضوع، واضعاً نص الحديث بين حاصرتين: "..."؛ لتمييزه عن غيره. وأما تخريجها فقد كنت أبدأ بصحيحي البخاري ومسلم، فإن كان الحديث فيهما أو في أحدهما، اقتصرت على تخريجه دون الحكم عليه، ودون الرجوع إلى المصادر الحديثية الأخرى إلا لحاجة تدعو إلى ذلك؛ فإذا لم يكن الحديث موجوداً في الصحيحين، أبحث عنه في السنن الأربعة: سنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، ثم أنتقل إلى الصحاح فالمستدركات والموطآت والمسانيد والمعاجم وغيرها من كتب التخريج، فأخرج الحديث من المصدر الذي ورد فيه الحديث، ذاكراً في الحاشية عنوان الكتاب واسم مؤلفه والكتاب والباب الذي ورد فيهما الحديث، ورقم الحديث، والجزء والصفحة، كما أبيِّن حكم العلماء على الحديث من الصحة والحُسن والضعف.

أما الأعلام الوارد ذكرهم في متن الدراسة، فقد ترجمت لهم ببيان اسم العلم ونسبه، والعلم الذي اشتهر به، وموطن ولادته، وتاريخ وفاته، وأهم المصنفات التي نُسبت إليه، وذلك بالاعتماد على ما ذكرته كتب الرجال والطبقات والأعلام والتاريخ، وقد وضعت التراجم في نهاية الرسالة، وأفردت لها ثبتاً مستقلاً، رتَّبتُ فيه أسماء الأعلام ترتيباً ألفبائياً، ولم أضع الترجمة في الحاشية خشية إثقالها وتشتيت المعلومة؛ لأنه لا يمكن الوفاء بالغاية عند ذكرها في الحاشية، إلا بإيرادها في كل موضع يأتي فيه ذكر العلم، وفي ذلك تطويل وإثقال للحواشي، أما الاقتصار على إيرادها في أول موضع يأتي فيه ذكر العلم،

ففيه من المشقة ما فيه، مما يدعو للرجوع إلى موطن إيراد الترجمة أول مرة؛ لذا كان الأفضل جمعها في موضع مستقل.

وفيما يتعلَّق بمنهج التوثيق والعزو، فقد عزوت جميع الآيات القرآنية إلى مواضع ورودها في كتاب الله تعالى، مبيِّناً السورة ورقم الآية في متن الدراسة بين معكوفين []، وحصرت الأقوال المنقولة بين قوسين: «...»، وعزوتها في الحاشية إلى الكتاب الذي وردت فيه بذكر: عنوان الكتاب وشهرة مؤلفه والجزء والصفحة؛ وحين أُورد عبارةً مُستفادةً من كتاب آخر، أعزو في الحاشية إلى ذلك الكتاب الذي تمت الاستفادة منه، مفتتحاً العزو بعبارة: (انظر)، ومبيناً عنوان الكتاب واسم مؤلفه والجزء والصفحة كذلك.

ثامناً: خطة البحث

في ضوء الأهداف التي يسعى البحث إلى الوصول إليها، وفي حدود البحث التي تم رسمها، تشمل خطة البحث مقدمةً وأربعةَ فصول وخاتمة وفهارس علمية، كما يأتي:

المقدمة: وتشمل الحديث عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومشكلته، والدراسات السابقة، وحدود البحث، وأهدافه، ومنهجه، وخطته، وصعوباته.

الفصل الأول: مفهوم الواقع والحكم الشرعي

ويُعتبر هذا الفصل مفتاحاً معرفياً لما يليه من الفصول الأخرى، كما يُعتبر جزءاً مهماً من الرسالة، لما يحتويه من التعريف بالواقع الذي لم يتم استخدامه كمصطلح شائع في علم أصول الفقه، كما أن هذا الفصل يقوم ببيان خصائص الواقع وخصائص الحكم الشرعي، وذلك من أجل بناء تصوُّر كافٍ حول إمكانية وجود أثر للواقع في استنباط الحكم الشرعي. ولقد جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث، يتناول الأول منها: بيانَ مفهوم الواقع بتعريفه وبيان خصائصه، فيما يتناول الثاني: بيان مفهوم الحكم الشرعي بتعريفه أيضاً وبيان خصائصه، ويوضح المبحث الثالث: المراد بمعرفة الواقع وأسسها، والمراد باستنباط الحكم الشرعي.

الفصل الثاني: الواقع في التشريع الإسلامي

يقوم هذا الفصل بالكشف عن الأدلة الشرعية التي تشهد للاعتداد بالواقع، من أجل معرفة منزلته الحقيقية في التشريع الإسلامي، كما يقوم بمناقشة أكثر الأقوال المعاصرة شيوعاً في طبيعة العلاقة بين الواقع والشرع، وانتقادها ومناقشتها بردها إلى الأدلة الشرعية. ويتضمن هذا الفصل أيضاً ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول منها الحديث عن: الاعتداد بالواقع في نصوص الكتاب والسنة، وتناول المبحث

الثاني: أقوال الصحابة والعلماء في منزلة الواقع في التشريع، وركز المبحث الثالث على: بيان علاقة الواقع بالتشريع الإسلامي، من خلال بيان علاقته بالنص والاجتهاد والحكم الشرعي والمقاصد.

الفصل الثالث: أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية

يقوم هذا الفصل ببيان المواطن التي يظهر فيها أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية، وتوضيح كيفية ظهور هذا الأثر من خلال الأمثلة. ولقد جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث، تناول الأول التعريف بالنص الشرعي وبيان أسس فهمه، وتناول المبحث الثاني تعريف أسباب النزول وبيان علاقتها بالنص، وأثرها في بيان معناه، فيما تناول المبحث الثالث التعريف بالقرينة وبيان أنواعها، والتركيز على آثارها في البيان.

الفصل الرابع: أثر الواقع في المصادر الشرعية الاستنباطية

يقوم هذا الفصل ببيان المواطن التي يظهر فيها أثر الواقع في المصادر الاستنباطية، وبيان كيفية ظهور هذا الأثر، وقد جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث: أولها: تناول بيان أثر الواقع في الإجماع والقياس، وتعرَّض المبحث الثاني لبيان أثر الواقع في كل من الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع، بينما تناول المبحث الثالث أثر الواقع في العرف والاستصحاب.

الخاتمة: وتشمل النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها، إلى جانب التوصيات.

الفهارس العلمية: وهي: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية والآثار، وفهرس المصطلحات العلمية، وثبت تراجم الأعلام، وثبت المصادر والمراجع، وفهرس المحتويات.

وأخيراً، أسأل الله تعالى أن تكون هذه الدراسة قد أعطت للموضوع حقه، وأن أكون قد التزمت فيها بجميع ما ذكرته في حدود البحث، ومنهجه، وخطته، وأن تصل الدراسة إلى الأهداف التي تقصدها، وأن تقوم بحل المشكلة التي دعت إلى وجودها. والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً.

تمّت في الرابع من محرم عام ١٤٣٥هـ.

الموافق للثامن من تشرين الثاني عام ٢٠١٣م.

عبد الحميد إبراهيم خليل أبو بكر

الفصل الأول:
مفهوم الواقع والحكم الشرعي

المدخل

المبحث الأول: مفهوم الواقع

المبحث الثاني: مفهوم الحكم الشرعي

المبحث الثالث: معرفة الواقع واستنباط الحكم الشرعي

الخلاصة

الفصل الأول:
مفهوم الواقع والحكم الشرعي

المدخل

يُعتبر هذا الفصل جزءاً ضرورياً وأساسياً في هذه الدراسة، ومفتاحاً معرفياً لما سيتم تناوله في الفصول التالية، وذلك لما يحويه من توضيح المفهومين الأساسيين الواردَين في عنوان الدراسة، وهما: مفهوم الواقع، ومفهوم الحكم الشرعي؛ ولأنَّ من خلاله يمكن تبيُّن المعنى المراد من عنوان الرسالة، والحدود التي تشملها الدراسة.

فأما على صعيد بيان مفهوم الواقع، فتظهر أهميته من أنه لا يمكن الوقوف على أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي، ومعرفة الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية للواقع، والمواطن التي راعت فيها الشريعة الواقع، إلا بالوقوف على تحديد مفهوم الواقع في الاصطلاح الشرعي، وللوصول إلى هذه الغاية لا بد من الاعتماد على ما ورد في كتب اللغة العربية حول بيان معنى هذه المفردة، واستعراض الآيات القرآنية التي تعرضت لها باشتقاقاتها المختلفة، والوقوف على معناها في مواطن ورودها فيها من خلال كتب تفسير القرآن، كما لا بد أيضاً من الوقوف على ما كتبه علماء الفلسفة والاجتماع والفيزياء في تحديد مفهوم الواقع، وذلك للصعوبة الكبيرة التي تكتنف تحديد معنى هذا المصطلح، ما يجعل الرجوع إلى كتابات العلماء في هذه العلوم حول الواقع أمراً لازماً، ولا يجوز إغفالُه بحال.

لهذا الفصل أهمية كبيرة في هذه الدراسة، وذلك لما يحمله من محاولة جادَّة للوصول إلى تحديد مفهوم الواقع، ولقد برزت بعض المحاولات عند بعض المعاصرين للوصول إلى تحديد مفهوم الواقع، فتباينت وجهات نظرهم حوله تبايناً كبيراً، تبعاً لمدارسهم واتجاهاتهم؛ في حين يحاول هذا الفصل أن يجلي الصورة عن هذا المفهوم من خلال دراسة استقرائية لمواطن ورود هذه المفردة في القرآن الكريم، لمعرفة المعنى المشترك الجامع بين معانيها، والربط بينه وبين المعنى اللغوي الأصلي لها، وهذا لم يُسبق إليه فيما أعلم.

كما يمتاز هذا الفصل بإيراد مجموعة مهمة جداً من النقول عن علماء الفقه وأصوله، تتعرَّض لذكر الواقع بطريقة أو بأخرى، والقيام بمحاولة شرح هذه النُقول حسب ما يقتضيه سياقها، من أجل

الوصول إلى المعنى الجامع لهذه المفردة، الماثل في أذهان علماء الفقه وأصوله، والذي لم يصرِّحوا به في شكل حدودٍ منطقية، بل يمكن استقاؤه من عباراتهم المختلفة المواضع والمناسبات؛ كما يقوم هذا الفصل بعرض تعاريف المعاصرين ومنافشتها ومقارنتها ببعضها وتصويبها، ويتعرَّض لبيان معنى مفهومين قريبين من مفهوم الواقع (الوجود، والحقيقة)، كان لا بد من بيانها لشدَّة قربهما من مفهوم الواقع.

وإلى جانب كل ما سبق يمتاز هذا الفصل ببيان صور الواقع وخصائصه، وتبدو أهمية بيان خصائص الواقع، في أنَّها تجلي صورة الواقع بشكل واضح، وتساعد على معرفته وإدراكه، إلى جانب أنَّه لم تسبق الدراسات السابقة إلى التعرُّض لها؛ كما يمتاز هذا الفصل بعقد مقارنة بين السنن الإلهية –التي تُعتبر جزءاً من مفردات الواقع–، وبين باقي مفردات الواقع الأخرى، التي تختلف عن السنن الإلهية اختلافاً كبيراً في خصائصها وصفاتها، وتبدو أهمية هذه المقارنة في أنها تساعد على معرفة الواقع معرفة يغلب على الظن صحتها، وأنها تبيِّن العلاقة بين الواقع الثابت (السنن الإلهية) والواقع المتغيِّر.

وأما على صعيد بيان مفهوم الحكم الشرعي، فإذا كان الواقع يمثل الموطن الذي يتم فيه تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فإن أحكام الشريعة في المقابل تمثل المنظومة الشرعية الشاملة لجميع جوانب الحياة، وتغطي جميع الأفعال الإنسانية الفردية والجماعية، وهي تمثل الصورة التي يسعى الشارع إلى إرشاد المكلفين إلى تطبيقها، سعياً وراء تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل. وبسبب هذه العلاقة الوثيقة بين الحكم الشرعي والواقع، وارتباطهما ببعضهما في الشريعة الإسلامية، وفي عنوان الدراسة، كان لبيان معنى مفهوم الحكم الشرعي أهمية كبيرة في هذه الدراسة.

لقد سارت المنظومة الأصولية في بيان حقيقة الحكم الشرعي قديماً وحديثاً على طريقة واحدة، بحيث لا يكاد يوجد جديدٌ –إلا ما ندر– في مختلف الدراسات الأصولية، التي أولت اهتماماً بالحكم الشرعي، حتى تلك الدراسات المعاصرة التي أُفردت لدراسة الحكم الشرعي. ولعلَّ الخروج على المألوف بات أمراً مستغرباً، وفي بعض الأحيان منكراً، ولكن التمعُّن في دراسة الحكم الشرعي، ومحاولة تحديد ماهيته، من خلال الاستفادة من المحاولات السابقة، وما استقرَّ عليه أكثر علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً، بالإضافة إلى محاولة نقد تلك الجهود؛ كل ذلك قد يفضي إلى نتائج جديدة، ومحاولة جديدة – لعلها لم يسبق أحد إليها– في تحديد ماهية الحكم الشرعي، لتكون الحدود التي تضبط هذا المفهوم أكثر دقةً وتحديداً، وليتوفر فيها عنصرا الجمع والمنع، مع محاولة تلافي التكرار والإطالة.

يعمل هذا الفصل على بيان مفهوم الحكم الشرعي، وذلك من خلال تحديد ماهيته حسبما ورد في تعريفه في معاجم اللغة العربية، وما جاء عند علماء المنطق وأصول الفقه، وفي هذا الصدد يثبت البحث

تعريفاً جديداً للحكم الشرعي، لم يسبق إليه أحد، يحاول من خلاله البحث أن يركز على بعض الحدود الضرورية التي لم تتعرض لها تعاريف الفقهاء بالبيان، وتلافي المحذورات التي كانت تكتنف تعريفاتهم.

ولبيان مفهوم الحكم الشرعي بجلاء ووضوح، يتعرَّض هذا الفصل لبيان أقسام الحكم الشرعي، بالإشارة إلى بعض التقسيمات المختلفة، والتركيز على التقسيم الأكثر شهرة لدى العلماء وشرحه، وكما أن ذكر أقسام الحكم الشرعي ذو أهمية كبيرة في تجلية مفهومه، فإن توضيح خصائصه لا يقل أهمية عن ذلك، بل إن مفهوم الحكم الشرعي لا يمكن أن يكون واضحاً وجلياً من دون التعرُّض لخصائصه، والمتصفح للكتابات المعاصرة يُلفي اهتماماً كبيراً بهذا الجانب عند بعض المعاصرين، الذي لم يكن ظاهراً لدى العلماء السابقين، وفي هذا الجانب يحاول البحث إعادة صياغة خصائص الحكم الشرعي، بطريقة تكون أكثر دقةً وتعبيراً عن حقيقة الحكم الشرعي، والتنبيه إلى بعض الإشكالات التي تمَّ تجنُّبها، وبالإضافة إلى ما سبق، فإن بيان خصائص الحكم الشرعي يُعتبر أمراً أساسياً في عملية صياغة الأحكام التي تصدر عن المجتهدين في المسائل المعاصرة، بحيث لا بد من الوقوف على خصائص الحكم الشرعي والانضباط بها من أجل الوصول إلى صياغة صحيحة للحكم الشرعي.

ولا يقف هذا الفصل عند هذا الحد من بيان مفهومي الواقع والحكم الشرعي فحسب، وإنما يتعرَّض لمبحث مهم جداً، وهو بمثابة التابع للمبحثين الأولين، وهو المبحث الثالث الذي يتعرض لبيان أسس معرفة الواقع، ببيان المناهج العلمية التي يمكن الاعتماد عليها في دراسة الواقع من أجل الوصول إلى معرفته معرفةً دقيقةً، كما يقوم ببيان الطرق المعرفية التي يصح التعويل عليها في معرفة الواقع، لأنها تفضي إلى المعرفة اليقينية أو الظنية القريبة من اليقينية؛ وإلى جانب ذلك يعمل هذا المبحث على تحديد معنى استنباط الحكم الشرعي، بهدف تمييز هذا المصطلح عن غيره من المصطلحات الأخرى، وتحديد مشمولات هذه الدراسة.

وبما أن هذه الدراسة تهدف إلى بيان أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي، فهذا الفصل برمته يرمي إلى الإجابة عن التساؤل الذي يرد في الذهن، عند قراءة عنوان الدراسة، وهذا التساؤل يتكون من شقين، **أولهما**: ما هو الواقع الذي يؤثر في الحكم الشرعي؟ **وثانيهما**: ما هي مشمولات عبارة (استنباط الحكم الشرعي)؟

إذن، يُعتبر هذا الفصل مفتاحاً لهذه الدراسة، وأساساً مهماً لا يمكن إغفالُه في الفصول التالية، حيث إن المعنى المراد من مصطلحي الواقع والحكم الشرعي أينما ورد ذكره في هذه الدراسة، هو منضبط بما سيتم عرضه في هذا الفصل.

ولقد اقتضت طبيعة هذا الفصل أن يتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، بحيث يتعرض المبحث الأول إلى بيان مفهوم الواقع، من خلال تعريف في اللغة والاصطلاح، وعقد مقارنة بين السنن الإلهية الثابتة والواقع المتغير؛ وأما المبحث الثاني فيبين مفهوم الحكم الشرعي، من خلال تعريفه، وبيان أقسامه، وخصائصه؛ فيما يتناول المبحث الثالث تحديد المعنى المراد من معرفة الواقع وبيان أسسها من المناهج العلمية والطرق المعرفية، وبيان معنى استنباط الحكم الشرعي، وبذلك يكون هذا الفصل قد أبان المراد من عنوان هذه الدراسة، وحدد المفاهيم الأساسية التي سيتم الاعتماد عليها في سائر هذا البحث.

المبحث الأول:
مفهوم الواقع

ويتضمن المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: تعريف الواقع والمصطلحات ذات الصلة

المطلب الثاني: مقارنة بين الواقع والسنن الإلهية

المبحث الأول:
مفهوم الواقع

مصطلح الواقع[1] موجودٌ بكثرة في مختلف المؤلفات اللغوية والعلمية والشرعية، إلى جانب استخدامه المفرط في الحياة اليومية، وهو من المفاهيم القابلة لأن تُشحن بمختلف الدلالات؛ ما جعله مفهوماً عصيّاً على التحديد[2]، فلقد ((اختلفت تعريفات أهل العلم للواقع بحسب اختلاف تخصُّصاتهم، فأطلقه أهل كل فنٍّ على ما هو مدلولُه عندهم))[3]، وانفرد علماء الفقه الإسلاميِّ وأصوله بعدم تعريف الواقع بالحدِّ، بالرَّغم من استخدامهم له بكثرة.

المطلب الأول: تعريف الواقع والمصطلحات ذات الصلة

بسبب عدم تحديد المراد من هذا المصطلح في كتب الأصول والفقه بحدود منطقية، يغدو تعريفُه أمراً صعباً، ويتطلّب الوقوف على معناه في اللغة، وسرد اختلاف علماء الفلسفة والاجتماع والفيزياء فيه، إلى جانب سرد الآيات القرآنية التي جاءت على ذكره، وإيراد نماذج من النقولات عن علماء الفقه والأصول، تبين المعاني التي قصدوها من هذا المصطلح، بالإضافة إلى الاستعانة بتعاريف المعاصرين؛ ومن ثم محاولة ضبطه بتعريف جامع مانع، يكون خطوةً في تحديد مفهومه قدر المستطاع.

أولاً: مفهوم الواقع في اللغة والاستخدام القرآني

وقع على الشيء ومنه، يقع وقعاً ووقوعاً، أي: سقط، والعرب تقول: وقع ربيعٌ بالأرض لأول مطر يقع في الخريف، ووقع به ما كره أي نزل، ((ووقع القول والحكم إذا وجب))[4]، كما في القرآن الكريم: ﴿ ۞ وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾

---

(١) يُعبر عن الواقع في اللغة الإنكليزية بـ (reality). انظر: **موسوعة لالاند**، ٣٣/ ١١٧٨. **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٢٤. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٧٥٢. ويُعبَّر عنه بـ (fact). انظر: **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١٠٧.

(٢) انظر: **جدل الأصول والواقع**، ذويب، ١٨-١٩.

(٣) **التأصيل الشرعي لمفهوم فقه الواقع**، د.بيهي، ١٦٣.

(٤) **تهذيب اللغة**، الأزهري، ٣/ ٢٤.

[النمل:٨٢]، وفي آية أخرى: ﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ ﴾ [الأعراف:١٣٤]. ومعنى (وقع عليهم) في هاتين الآيتين الكريمتين، أي: أصابهم ونزل بهم، ويُقال: وقعوا من شدة الوهن، أي: أناخوا مطيَّهم، ووقعت الإبل: بركت، وطائرٌ واقع إذا كان على الشجر[١].

((ووقع الأمر حصل ووُجد))[٢]، ويُقال لكل آتٍ يُتوقَّع: وقع الأمر[٣]، ووقع منه الأمر موقعاً حسناً أو سيئاً، أي: ثبت لديه، ووقع في فلان أي اغتابه وعابه بما ليس فيه، وأوقع به الدهر، أي: سطا، والواقعة هي النازلة من صروف الدهر، وتُطلق على صدمة الحرب، وهي أيضاً اسمٌ من أسماء يوم القيامة، كما في الآية: ﴿ إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١﴾ ﴾ [الواقعة:١]، وواقَع الأمور مواقعة ووِقاعاً، أي: داناها[٤]. و((الواقع: الرجل الذي ينقُر الرحى، وهُم: الوَقَعَة))[٥].

لدى استعراض الاستخدامات اللغوية لمفردة (وقع) كما وردت في معاجم اللغة، يتبيَّن أنَّ هذه المفردة تُطلق في اللُّغة ويُراد بها معانٍ ثلاثة: **أوَّلها**: سقط ونزل وأصاب. **وثانيها**: وجب وثبت. **وثالثها**: حصل ووُجد واستقرَّ.

وقد استخدم القرآن الكريم هذه اللَّفظة في عدَّة مواضع، للدلالة على المعاني اللُّغوية الثلاثة السابقة؛ وفيما يأتي استعراض لهذه الآيات القرآنية، مصنَّفة على حسب معاني استخدامها، مقرونةً بشرحٍ مبسَّط عن معانيها من كتب التفسير:

١-الواقع بمعنى النازل

قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَـٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ [الأعراف:١٧١]. وواقع بهم هنا بمعنى: ساقط عليهم[٦].

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: وقع، ٨/ ٤٠١-٤٠٦. **مختار الصحاح**، الجواهري، مادة: وقع، ١/ ٣٠٥.

(٢) **أساس البلاغة**، الزمخشري، ١/ ٦٨٦.

(٣) انظر: **تهذيب اللغة**، الأزهري، ٣/ ٢٤.

(٤) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: وقع، ٨/ ٤٠١-٤٠٦. **مختار الصحاح**، الجواهري، مادة: وقع، ١/ ٣٠٥.

(٥) **تهذيب اللغة**، الأزهري، ٣/ ٢٦.

(٦) انظر: **فتح القدير**، الشوكاني، ٢/ ٢٦٢. **تفسير النسفي**، ٢/ ٧٦. **الكشاف**، الزمخشري، ٢/ ١٦٥.

وقال الله تعالى: ﴿ تَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُواْ وَهُوَ وَاقِعُۢ بِهِمْۗ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي رَوْضَاتِ ٱلْجَنَّاتِۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الشورى:٢٢]. والمعنى: جزاء ما كسبوا نازلٌ بهم لا محالة، أشفقوا أم لم يشفقوا[(١)].

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿ سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ﴿١﴾ ﴾ [المعارج:١-٢]. والمعنى أيضاً: عذاب نازلٌ كائن بهم لا محالة[(٢)].

ويقول الله تعالى أيضاً: ﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيۡهِمُ ٱلرِّجۡزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ ﴾ [الأعراف:١٣٤]. ومعنى (وقع عليهم الرجز): نزل بهم العذاب، على اختلافٍ في معنى العذاب هنا، فهو إمَّا ما سبق تفصيله في الآيات السابقة من الطوفان، أو هو الطاعون[(٣)].

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓۚ ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ كُنتُم بِهِۦ تَسۡتَعۡجِلُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [يونس:٥١]. والمعنى: ءالآن حين أتاكم العذاب ونزل بكم تؤمنون به؟، وكنتم من قبله تستعجلون بالاستهزاء به والتكذيب؟[(٤)].

٢-الواقع بمعنى ما حصل ووُجد

يقول الله تعالى: ﴿ إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ﴿١﴾ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿٢﴾ ﴾ [الواقعة:١-٢]. والواقعة هنا القيامة، والمعنى: إذا نزلت القيامة، أي حصلت ووُجدت[(٥)]؛ وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿ فَيَوۡمَئِذٖ وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ ﴾ [الحاقة:١٥]. أي: نزلت النازلة أو قامت القيامة، بمعنى حصلت ووُجدت[(٦)].

٣-الواقع بمعنى ما ثبت ووجب

قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَمَن يُهَاجِرۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا وَسَعَةٗۚ وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدۡرِكۡهُ ٱلۡمَوۡتُ فَقَدۡ وَقَعَ أَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿١٠٠﴾ ﴾ [النساء:١٠٠]. ومعنى قوله تعالى:

---

(١) انظر: فتح القدير، الشوكاني، ٤/ ٥٣٤. تفسير النسفي، ٤/ ٨٥.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير، ٤/ ٤١٩. تفسير البغوي، ٤/ ٣٩٢.

(٣) انظر: تفسير البغوي، ٢/ ١٩٣. تفسير البيضاوي، ٣/ ٥٣.

(٤) انظر: تفسير البغوي، ٢/ ٣٥٧. تفسير النسفي، ٢/ ١٤٤.

(٥) انظر: تفسير السعدي، ١/ ٨٣٢. تفسير الصنعاني، ٣/ ٢٦٩.

(٦) انظر: تفسير البغوي، ٤/ ٣٨٧. تفسير النسفي، ٤/ ١٦٨. فتح القدير، الشوكاني، ١/ ٥٠٥.

(فقد وقع أجره على الله)، أي: وجب وثبت له ذلك الأجر ثبوتاً لا يتخلَّف بإذن الله تعالى، وهذا المعنى واضحٌ من خلال سياق الآية، ولا يمكن حملها على غيره[1].

وقال تعالى في موضع آخر: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الأعراف:٧١]. والمعنى: قد وجب ونزل عليكم من ربِّكم عذاب وغضب[2]، وقد جعل هنا ما هو مُتوقَّع بمنزلة ما هو واقع، تنبيهاً على تحقُّق وقوعه[3].

وقال أيضاً: ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [النمل:٨٢]. أي: إذا وجب عليهم العذاب والسخط[4].

من خلال ما سبق من استعراض ما جاء في معاجم اللُّغة العربيَّة، وبيان المعاني التي تشير إليها لفظة (واقع)، يمكن استخلاص معنى لفظة (واقع) في اللُّغة بأنه هو الحاصل الثابت النازل؛ وبعد استعراض الآيات القرآنيَّة التي استخدمت هذه اللَّفظة، تبيَّن أنَّ الاستخدام القرآني لمفردة (واقع) لا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة، وهذا يعني أنَّ القرآن الكريم لم ينشئ معنىً جديداً لهذه المفردة، بل استخدمها بالمعاني التي تدل عليها اللُّغة، وهذا يؤدي إلى استنتاج أنَّ المعنى الشرعي لهذه المفردة، لا يختلف عن المعنى اللغوي، وهو محصور في المعاني الثلاثة التي تمت الإشارة إليها.

ثانياً: مفهوم الواقع في الاصطلاح العلمي

١-مفهوم الواقع في الفلسفة

اختلف الفلاسفة قديماً وحديثاً في تحديد مفهوم الواقع اختلافاً كبيراً، ((فلا شيء لقي في الفلسفة قديمةً أو معاصرةً عنتاً أشدَّ من عنت تحوير المصطلحات التي وُضعت أسَّاً لشرح الواقع))[5]، ويرجع سبب اختلاف الفلاسفة في تحديد مفهوم الواقع إلى صعوبة تعريفه، وصعوبة تحديد حدوده ومشمولاته، بسبب تشعُّبه وتغيُّره المستمر وتجدُّده الدائم، وبسبب تداخله مع مفاهيم أخرى قريبة منه، كالوجود والحقيقة والصيرورة والكينونة، بالإضافة إلى أنَّه جزء من حياة الفرد الذي يبحث عن تحديد تعريفه،

---

(١) انظر: **تفسير البغوي**، ١/ ٤٧٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢/ ١٧٠.

(٣) انظر: **فتح القدير**، الشوكاني، ٢/ ٢١٨.

(٤) انظر: **تفسير السمرقندي**، ٢/ ٥٩٢. **تفسير البغوي**٣/ ٤٢٨.

(٥) **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١١٢.

واختلافه من فرد لآخر، واختلافه بحسب الأزمنة والأمكنة والأوضاع، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أنَّ الواقع ((هو الخارج عن التعقُّل))(١). وفيما يأتي عرض أهمِّ الآراء الفلسفيَّة حول مفهوم الواقع.

لم يكن مفهوم الواقع في بدايات التفكير الفلسفي موضع سؤال، فكل ما هو موجود اعتُبر واقعاً، وكل ما هو واقعي اعتبر ذا وجود موضوعي، فكان الواقع بمعنى الوجود، ويسمَّى هذا الاتجاه بالواقعية الساذجة، وهي لا تختلف عن الموقف الطبيعي للإنسان العادي(٢)، فإذن ((الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كنقيض لعدم وجوده))(٣)، ويؤكد هذا المعنى قول بعض الباحثين: ((إننا نسمي الحقيقة الفعلية لواقعة الموجود الإنساني –التي يكوِّنها كل موجود إنساني يوجد بالفعل– وقائعية))(٤)، وهذا يعني أن مفهوم الواقع كان يساوي مفهوم الوجود، فالشيء الواقعي هو الشيء المتحقِّق في الأعيان في مقابل الشيء المثالي، والواقع هو الشيء المؤثِّر الذي يمكن التعويل عليه(٥).

أما الفيلسوف المثالي باركلي فيرى أنَّ العالم عبارة عن تصوُّرات ذهنيَّة قائمة في ذهن مدركها، ويرى بارمنيدس أنَّ الواقع هو ما يعاكس الظاهر، وأنَّ كلَّ فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أيّ ثابت؛ وينحو أفلاطون منحىً قريباً إذ يرى أن ما هو واقع يجب أن يحافظ على ثبات نسبي، وأنَّ هذا غير ممكن في هذا العالم المحسوس المتغيِّر الفاني، فالواقع في نظره هو العالم المتعالي الموجود فعلاً وجوداً ذهنياً، وهو عالم المثل؛ بينما يرى فيلسوف الصيرورة هيراقليطس أنَّ الواقع هو الحركة؛ لأنَّ الوجود هو عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة؛ أمَّا أرسطو فينطبق عنده مفهوم الواقع على ما يُفهم من كلمة (جوهر)، وهو يعني الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه، ويعني أيضاً الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادَّة، أيّ الذي تحقَّقت فيه القوَّة والفعل، فالموجود إذن يتكوَّن من مادة وصورة، أيّ الجسم القابل للحركة الحامل للأعراض.

أمَّا في الفلسفة الحديثة فلا يتصوَّر ديكارت أن ينفصل الواقع عن حقيقة الامتداد، ويريد بذلك: أنَّ الفكر لا يستطيع إدراك أي واقع آخر خارج عن ذاته بشكل مباشر، بل إدراكه لذلك الواقع هو إدراكه لذاته.

---

(١) **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٢٤.

(٢) انظر: **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر**، يفوت، ٥٣.

(٣) **الموسوعة الفلسفية العربية**، ٨٢٩. وانظر: **الموسوعة الفلسفية**، بودين، ٥٧٣.

(٤) **الوجود والموجود**، سليمان، ١٠٩.

(٥) انظر: **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، مادة: واقعة، ٢١٠.

والواقع في الفلسفة الديالكتيكية عبارة عن حركة، وهي إمَّا حركة الفكر نفسه كما يرى هيغل، الذي يذهب إلى أنَّ كلَّ ما هو عقليٌّ هو واقعيٌّ، وأنَّ كلَّ ما هو واقعيٌّ هو عقليٌّ، وأنَّ المعرفة تطال كلَّ شيء، وأنَّ الذهن لا يخفى عليه شيء البتة؛ وإمَّا حركة المادة كما هو الحال عند ماركس، فالواقع في الفلسفة الماديَّة واقع ملموس، ووظيفة الفلسفة المادية البحث عن المبادئ المادية الملموسة(١).

ويتبيَّن من خلال ما سبق، أنَّ مفهوم الواقع عند الفلاسفة مرَّ بعدَّة مراحل، فهو **في بداية التفكير الفلسفي** كان يُطلق على الوجود، وكان متساوياً مع الوجود بحيث يدلُّ أحدهما على الآخر، وبعد ذلك تطوَّر مفهوم الواقع عند الفلاسفة، وظهرت تعاريف مختلفة له عندهم، وتتلخَّص أقوال الفلاسفة في تعريف الواقع بثلاثة اتجاهات: **أولها**: أنه عبارة عن التصورات الذهنية أو العالم المتعالي، **والثاني**: أنه عبارة عن الحركة المستديمة، **والثالث**: أنه عبارة عن الجوهر الموجود القابل للحركة، والذي لا يحتاج إلى غيره؛ وبعد ذلك تم الجمع في الفلسفة الحديثة بين هذه المفاهيم، فصار مفهوم الواقع يُطلق على ما يشمل التصوُّرات الذهنية والموجودات الخارجة عن الذهن، وظهر اتجاهان في ترجيح أحد هذين الجانبين على الآخر، فهيغل يرى أن الواقع هو حركة الفكر، بينما يرى ماركس أن الواقع هو حركة المادة.

ومن خلال ذلك يظهر أنَّ مذاهب الفلاسفة في تعريف الواقع تتلخَّص في مذهبين: **الأول**: يرى أن الواقع هو التصورات الذهنية أو حركة الفكر، **والثاني**: يرى أن الواقع هو الجوهر الموجود أو حركة المادة؛ ولعل المذهب الثاني هو الأرجح لأنَّ وجوده محسوس ويمكن إدراكه ووصفه، أما وجود التصوُّرات الذهنية فهو أمر يقع فيه الخلاف، لأنه غير محسوس، وغير واضح الحدود والصفات، ويجري فيه اختلافٌ كبير، وكذلك فإن التصورات الذهنية هي إما أن تكون انعكاساً للوجود المادي المحسوس، وهذا وجود فرعي لا يمكن التعويل عليه، أو تكون هذه التصوُّرات متعاليةً عن الواقع كالاعتقادات في الأديان، وفي هذه الحال تبحث هذه التصوُّرات عن وسائل للظهور في الوجود المادي؛ وبهذا يتبَّين أنَّ مفهوم الواقع ينحصر بالوجود المادي المحسوس، وأما التصوُّرات الذهنية فهي إما صورة للوجود المادي، أو هي باعث على الوجود المادي.

ولعلَّ أفضل التعريفات التي تمَّ العثور عليها في هذا الصدد أنَّ: «**الواقع: هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبِّرين**»(٢)، ويوضِّح هذا التعريف أن الواقع محصور بالوجود المادي، الذي يشمل ذات الشيء، وما يتعلق بها من ظروف وأوضاع خاصة؛ كما يبيِّن هذا

---

(١) انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، ١/ ٨٢٩. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٤٤-٤٥.

(٢) **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٤١٣.

التعريف أنه لا عبرة للتصوُّرات الذهنية، فهي قد تتوافق مع الواقع أو تتخالف معه، وكذلك لا عبرة للعبارات الصادرة عن البشر في وصف الواقع، فهي قد تصيب أو تخطئ.

٢-مفهوم الواقع في علم الاجتماع

ظهرت الواقعية اصطلاحاً مذهبيًّاً في العالم الغربيِّ بسبب الثورة ضد الاستعباد اللاهوتيِّ الكنسيِّ للناس، وإحالة الحوادث إلى البُعد الغيبي الذي يستأثر به رجال الدين، ((فظهرت بذلك قيم اجتماعية ومعرفية جديدة ترفض كل ما هو غيبي، وتؤمن بالواقع المادي فقط، بل تراه المرجع الوحيد للإنسان، يستمد منه قيمه وتصوراته للحياة كلها، فتم إلغاء البعد الغيبي من هذه المعرفة، حتى غدت هذه النظرة تعتبر كل ما هو موجود هو نتاج الحياة الاجتماعية، حتى ظاهرة الدين والوحي))[(١)]، إذن، صار ((مبدأ الواقع ينكر أن يكون لما وراء الطبيعة (وهو الوحي)، وأن يكون للعقل في الطبيعة نفسها، اعتبار في المعرفة، ووزن في الحكم على الوجود، وفي تخطيط سلوك الإنسان وتحديد غاية المجتمع البشري. إذ إنَّ ما يأتي به وحي السماء وتأتي به رسالة الأديان -في نظره- خرافة، وما يدركه العقل الإنساني بادئ ذي بَدء من نفسه، ويحاول أن يصوِّر به الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان وهم وخداع))[(٢)]، فالواقع في هذا المذهب هو الحياة الاجتماعية، وهي التي تعلِّم الإنسان وتملي عليه تصرفاته، فأصحاب هذا المذهب ينكرون وجود الله تعالى، وينفون دور العقل، إلا بما تمليه الطبيعة، ويعتبرون التصوُّرات الذهنية انعكاساً بحتاً عن الحياة الاجتماعية.

فالواقعية الاجتماعية -**أي المذهب الواقعي**- **هي مجموعة الأفكار المعبرة عن طبيعة الفكر الاجتماعي في بيئة وزمن معينين**، والسؤال الذي تثيره الواقعية الاجتماعية هو: هل يعتبر المجتمع كياناً متكاملاً أم مجموعة أفراد وجماعات تتمتع بالاستقلالية والفردية؟ وإلى الخيار الثاني يذهب علماء الاجتماع من أتباع المذهب الاسمي، في حين يذهب علماء الاجتماع الواقعي إلى أن المجتمع هو حقيقة ثابتة لا يمكن إرجاعها إلى الأفراد الذين كونوها.

وترجع الواقعية الاجتماعية إلى أفكار سقراط وأفلاطون التي تعتبر وجود الفرد يعتمد على وجود المجموع، وكان لهذه الأفكار صدى كبير لدى أرباب الفكر المعاصر، فدور كايم يشيد بفضل المجتمع على الفرد لما يمنحه من خدمات وقيم وأخلاق ولغات، مما لا يمكن للفرد الحصول عليه بمفرده، وإلى جانبه

---

(١) **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٤٧.

(٢) **الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر**، د.البهي، ١٠١.

يذهب رادكليف براون إلى تفسير المجتمع والواقع الاجتماعي بأسلوب عضوي، حيث يعتقد أن المجتمع مكون من أجزاء متصلة، ولكل منها وظائف يقدمها للكل، مثل: وظائف أعضاء الكائن الحي[1].

إن مادة علم الاجتماع الحديث تدرس الوقائع والأحداث الاجتماعية من نواحيها المتعددة، بدءاً بالوصف، فالتحليل، ثم التصنيف واستخراج القوانين والمبادئ التي تحكم هذه الأحداث[2]، ويمكن ملاحظة أنه ((في إطار العلوم الاجتماعية تظهر مقولة الواقع بشكل أكثر دقة ووضوحاً مما هي عليه في مجال الفلسفة النظرية، والواقع الاجتماعي هو الواقع المعاش الذي يتشكل من أصغر الخلايا الاجتماعية حتى أكبرها))[3]، فمفهوم الواقع لا ينطلق من ادعاءات الأفراد وانطباعاتهم، بل من البنية غير الشخصية، التي تفصح عن نفسها من خلال سلوك الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، والعلاقات المجتمعية.

ويتبيَّن من تاريخ ظهور النزعة الواقعية في علم الاجتماع، أنَّ هذا المذهب كان ردة فعل على تعنُّت رجال الدين في الكنيسة، واستئثارهم بامتيازات خاصة، جعلتهم بمثابة مَن يملي على الناس تصرفاتهم، ما دعا الناس إلى الثورة ضد هذا الاستعباد؛ ويظهر من خلال ما سبق أنَّ مفهوم الواقع في علم الاجتماع يُطلق على الحياة الاجتماعية أو الوجود المادي، وهذا لا إشكال فيه؛ وأما ذهابهم إلى تقديم الواقع على التصوُّرات الذهنية بشكل مطلق، فقد كان بسبب اعتقادهم بعدم وجود عالم الغيب، ما دفعهم إلى حصر التصوُّرات الذهنية بما هو انعكاس لصورة الوجود المادي أو الحياة الاجتماعية، وبذلك اعتبروا الواقع هو الأساس في تصرفات الإنسان؛ ولكن الحق أنه لا يمكن إدراك حقيقة الواقع الاجتماعي الإنساني بمعزل عن البعد الغيبي؛ بسبب قوة تأثيره في حركة المجتمع والإنسان، حيث يتفرع عنه أنماط السلوك[4]، وإذا وجد الداعي إلى تحديد مفهوم الواقع بالحياة الاجتماعية، إلا أنه لا يوجد مبرر يدعو إلى إنكار وجود عالم الغيب، وإنكار وجود الرسالات السماوية، فالأمران منفكان عن بعضهما.

والنتيجة التي يمكن الوصول إليها هي أن الواقع في علم الاجتماع يُطلق على الحياة الاجتماعية، وهذا يتسق مع إطلاق الواقع على الوجود المادي في الفلسفة، فكما أن الواقع في الفلسفة يُطلق على الوجود المادي دون التصوُّرات الذهنية، فكذلك الحال في علم الاجتماع، يُطلق فيه الواقع على الحياة

---

(١) انظر: **قاموس علم الاجتماع**، الجوهري، ٢٤٨. **الموسوعة الفلسفية** المختصرة، فؤاد كامل وآخرون، ٣٢١.

(٢) انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، ١/ ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٨٣٠.

(٤) انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٤٨.

الاجتماعية دون التصورات الذهنية (الاعتقادات)، ولكن هذا لا يعني نفي هذه التصوُّرات كما سبق بيانه، بل إن هذه التصوُّرات قد تكون أساساً للحياة الاجتماعية، وهذا ما يطمح الإسلام لتحقيقه والوصول إليه.

٣-مفهوم الواقع عند علماء الفيزياء

تطور مفهوم الواقع من الفيزياء الكلاسيكية إلى الفيزياء الحديثة، حيث كانت تنظر الفيزياء الكلاسيكية إلى الواقع على أنه جواهر وأشياء، تقع على العلم وظيفة تحديد حركتها وسلوكها في المكان والزمان، ومدى تأثرها وتأثيرها في بعضها؛ وأما الواقع عند كانط فهو يعني شيء ما، فواقعية الشيء هي شيئيته أي وجوده، وقد أحدثت الفيزياء الكوانطية تغيراً كبيراً حيث دفعت العلماء إلى معالجة قضية الواقع من أفق علمي تخصصي، يروم معرفة بنية الواقع وطبيعته، كل ذلك كان بسبب ما أحدثه تطبيق المنهج الفيزيائي الرياضي في تحديد مفهوم الواقع، حيث انتقل من الجوهر إلى العلاقة، حتى أصبح الواقع مبتغى المعرفة ومسعاها.

ومفهوم الواقع في الفيزياء المعاصرة هو عبارة عن العلاقات الثابتة التي تميز مجموعاً ما، فهو إذن عبارة عن القوانين والعلاقات الضرورية التي تربط بين جسمين أو أكثر[١]، ولذلك يقول بعض الباحثين: ((الواقع هو الحاصل النازل من جماع تأثير تفاعل المقولات في الوجود، ويؤكد حصوله العيان لا المنطق الإنساني))[٢].

ويتبيَّن مما سبق أنَّ مفهوم الواقع عند علماء الفيزياء مر بمرحلتين: **الأولى**: كان يُطلق فيها الواقع على الجواهر والأشياء المادية الموجودة، وهذا في الفيزياء الكلاسيكية، **والثانية**: يُطلق فيها الواقع على العلاقات بين شيئين أو أكثر، وهذا في الفيزياء الحديثة.

والحقيقة أنَّ الواقع في الفيزياء يشمل كلاً من هذين الأمرين (الأشياء والعلاقات الثابتة فيما بينها)، إلا أنَّ نظرة العلماء في الزمان الماضي رجحت الجانب الأول، لاعتباره الأهم في الدراسة والمعرفة، بينما رجحت الفيزياء الحديثة الجانب الثاني باعتباره الأهم في الدراسة والبحث.

(١) أنطولوجيا الوجود، كانط، ٣٥٣-٣٥٤. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٤٢-٤٣.

(٢) **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١٩٤. ويُقصد بالمقولات: الكم، والكيف، والجوهر، والزمان، والمكان، وما يضاف إليهما، والفعل، والانفعال، والجهة (الأين) التي هي جزء من المكان ومن الوجود. انظر: **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١٥٥.

والظاهر من خلال التأمُّل والبحث، أنَّه لا يمكن فهم حقيقة الشيء المرتبط بغيره، إلا بفهم علاقاته بالأشياء الأخرى التي يكوِّن معها مجموعاً، كما لا يمكن فهم العلاقة بين شيء وآخر، إلا بفهم طبيعة الشيء، ولذا فالواقع في الفيزياء إذن يجب أن يشمل الأشياء وعلاقاتها.

ثالثاً: مفهوم الواقع في الشرع

١-مفهوم الواقع عند علماء الفقه والأصول

تحدث الفلاسفة وعلماء الاجتماع والفيزياء عن الواقع، وقصدوا به ما حصل ووُجد بالفعل، واتفقوا جميعاً على أن معرفة الواقع تستدعي التعرف على طبيعة الأشياء، والعلاقات والقوانين الحاصلة بين الأشياء أو الأشخاص، ويتفق الفقهاء مع هذه الوجهة، إلا أن ميزانهم في الوقوع أو إمكانه هو الشرع دون غيره[١].

لم يتعرض الفقهاء والأصوليون -فيما أعلم- لتعريف الواقع، بالرغم من أنهم استخدموه كثيراً في كتاباتهم، إلا ما كان من العلامة البناني حيث قال: ((وإن الخارج أيضاً له معنيان: أحدهما ما يرادف الأعيان، والآخر خارج النسبة الذهنية بمعنى كون الشيء محققاً في نفسه، وهو معنى الواقع ونفس الأمر، وهو أعم من الأول، فمعنى كون الشيء موجوداً في الخارج على الأول أنه من جملة الأعيان المحسوسة، ومعنى كونه موجوداً في الخارج على الثاني أنه متحقق في حد نفسه وإن لم يكن من جملة الأعيان))[٢].
فالواقع إذن كما يرى العلامة البناني: **هو الموجود الخارج عن الذهن المتحقق في نفسه، ولو لم يكن من الأعيان.**

وفيما يأتي نُقولٌ من كتابات الفقهاء والأصوليين، تحاول الدراسة من خلالها تحديد المعاني المقصودة من استخدام كلمة (واقع)، وهي مقسمة إلى خمس مجموعات، كل واحدة تعبر عن أحد المعاني المقصودة من استخدام هذه اللفظة.

أ-الواقع بمعنى الحاصل

جاء في (الإنصاف): ((فائدة: مدة جواز الصلاة على الغائب كمدة جواز الصلاة على القبر على الصحيح من المذهب، وعليه أكثر الأصحاب؛ وقال القاضي: في الخلاف يُصلى على الغائب مطلقاً. قلت: وهو ظاهر كلام كثير من الأصحاب، وهو الواقع في البلاد البعيدة))[٣]. ولفظة الواقع في هذه العبارة

---

(١) انظر: **أثر الواقع في تطور العقود المالية**، الشرقاوي، ٢٣.

(٢) **حاشية البناني**، ١/ ١٦١.

(٣) **الإنصاف**، المرداوي، ٢/ ٥٣٤.

يُفهم منها المعنى من السياق، والواضح أن المراد بها هنا الأمر الحاصل، أي: الصلاة على الغائب غير مقيدة بوقت مطلقاً، سواءً تفسخ الميت أم لم يتفسخ، وهذا هو الحال الحاصل في البلاد البعيدة.

وفي هذا المعنى نفسه جاء في (إعانة الطالبين): ((قوله: إذ لم يتفقا على عقد واحد، أي: بل اختلفا في العقد الواقع بينهما))(١). وتشير كلمة الواقع هنا إلى الأمر الكائن أو الحاصل كما هو واضح من سياقها.

وجاء في المجموع عند التحدُّث عن ركن السعي في الحج: ((ولا يُتصور وقوعُه بعد طواف الوداع؛ لأنَّ طواف الوداع هو الواقع بعد فراغ المناسك))(٢). واستخدام مفردة الواقع هنا جاءت أيضاً بمعنى الحاصل.

وفي (حاشية البجيرمي): ((معنى كونه سائماً على سوم غيره: أنه عرض بضاعته للسوم الواقع لسلعة غيره))(٣). وقد جاء هذا الكلام في معرض توضيح معنى نهي النبي ﷺ عن سوم الإنسان على سوم أخيه، فلا يصح للإنسان أن يعرض سلعته للسوم الحاصل على سلعة غيره، لما في ذلك من الإضرار بالغير.

وفي (المبسوط): ((ولو قال: أنت طالق إلى شهر، فإن نوى وقوع الطلاق عليها في الحال طلقت ولَغى قوله: إلى شهر؛ لأن الواقع من الطلاق لا يحتمل الأجل))(٤). ويُستفاد من هذا الكلام، أنَّ الرجل إذا تلفَّظ بلفظة الطلاق، ناوياً حلوله في الحال، وقارناً لفظه بالتعليق على وقت في المستقبل، فقد وقع الطلاق في الحال لوجود النية، وسبب ذلك أن الطلاق لا يحتمل التأجيل بعد حصوله، وهو حاصل بالنية والتلفظ هنا، وصار تعليقه على وقت في المستقبل بمثابة اللغو.

وجاء في (اللمع): ((فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس، لم يجز إنكار العلم الواقع بالأخبار))(٥). وهذا القول يقتضي قياس العلم الحاصل بالأخبار، على العلم الحاصل بالحواس، فكلاهما لا يجوز إنكاره لثبوته بدليل معتبر.

ب–الواقع بمعنى الموجود

جاء في (الفروع) في سياق الكلام عن بيع الرهن: ((بل يُباع بالسعر الواقع في ذلك الوقت إذا وُجد من يشتري))(٦). وقد جاء هذا القول في معرض بيان أحكام بيع الرهن عند نكول المدين عن أداء الدين،

---

(١) **إعانة الطالبين**، الدمياطي، ٣/ ٤٦.

(٢) **المجموع**، النووي، ٨/ ٧٧.

(٣) **حاشية البجيرمي**، ٢/ ٢٢٣.

(٤) **المبسوط**، السرخسي، ٦/ ١١٤.

(٥) **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٧١.

(٦) **الفروع**، ابن مفلح، ٤/ ١٧٠.

ويُراد بالسعر في هذه العبارة السعر الموجود في وقت حلول الدين، أي: للدائن بيع الرهن بالسعر الذي يستحقه في وقت البيع، حين يمتنع المدين عن أداء الدين.

وجاء في (شرح المنهج): ((الأمر بواجبات الشرع والنهي عن محرماته إذا لم يخفْ على نفسه أو ماله أو على غيره مفسدةً أعظم من مفسدة المنكر الواقع، ولا ينكر إلا ما يرى الفاعل تحريمه))[1]. وهذا يعني أنه لا يصح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا كان ذلك سيفضي إلى مفسدة أعظم من المفسدة الموجودة التي يتم إنكارها.

وجاء في (حاشية قليوبي) أن من شروط المبيع: ((الملك: أي ملك التصرف التام، فدخل الوكيل وخرج ما قبل القبض. قوله: الواقع، أي الموجود، أي: أن يصدر العقد الموجود ممن له ولاية إيجاده، فخرج الفضولي، وهذا أولى من تفسير الواقع بالناجز. بل لا يستقيم لمن تأمله))[2]. وواضح من هذه العبارة أن وجود الملك التام، هو شرط من شروط المبيع، وذلك إنما يحصل بصدور الإيجاب والقبول ممن تتوافر فيه الولاية؛ وفي هذه العبارة تصريح بتفسير لفظة (الواقع) بالموجود، وترجيح هذا التفسير على تفسيرها بالأمر الناجز في الحال.

وجاء في (التقرير والتحبير): ((ينحصر الخبر في صدقٍ، إن طابق حكمه الواقع. أي: الخارج الكائن لنسبة الكلام الخبري، بأن كانت نسبته الذهنية موافقة لنسبته الخارجية في الكيف، بأن كانتا ثبوتيتين أو سلبيتين...))[3]. وتقتضي هذه العبارة تعريف الصدق بأنه الكلام الذي يطابق حكمه الأمر الكائن، أي الموجود خارج الذهن.

جـ-الواقع بمعنى الثابت في حقيقة الأمر

جاء في الإقناع: ((وأول وقتها: أي الظهر، زوال الشمس: أي وقت زوالها، يعني يدخل وقتها بالزوال كما عبر به في الوجيز وغيره، وهو ميل الشمس عن وسط السماء -المسمى بلوغها إليه بحالة الاستواء- إلى جهة المغرب، لا في الواقع بل في الظاهر؛ لأن التكليف إنما يتعلق به، وذلك بزيادة ظل الشي على ظله حالة الاستواء، أو بحدوثه إن لم يبقَ عنده ظل))[4]. فليس المطلوب -إذن- لمعرفة دخول وقت صلاة الظهر التأكد من حصول ميلان الشمس عن وسط السماء في حقيقة الأمر، بل يكفي الظاهر؛

---

(١) **شرح المنهج**، الأنصاري، ٥/ ١٨٢.

(٢) **حاشية قليوبي**، ٢/ ١٩٩-٢٠٠.

(٣) **التقرير والتحبير**، الحاج، ٢/ ٣٠٤.

(٤) **الإقناع**، الشربيني، ١/ ١٠٨.

لأن الدين لم يكلف الإنسان بما فيه عسر ومشقة، إذ لا يستطيع المصلي التأكد من حقيقة الميلان بمجرد الرؤية، ولم يكلف الشرع بما لا يُطاق.

وجاء في (السراج الوهاج): ((ولو نكحت في العدة فاسداً في الواقع لا في ظن الواطئ، فولدت للإمكان من الأول دون الثاني، لحقه وانقضت بوضعه ثم تعتد ثانياً للثاني))[1]. والمعنى: لو تزوجت المعتدة زواجاً فاسداً في حقيقة الأمر في فترة العدة، وولدت ولداً يمكن نسبته للأول دون الثاني، أُلحق النسب بالأول، وتنقضي عدتها منه بوضع الحمل، ويجب عليها الاعتداد من الزوج الثاني؛ لأن النكاح الفاسد يُفسخ حكماً، ويترتب عليه ما يترتب على الزواج الصحيح.

وفي الوصية جاء في (حاشية البجيرمي): ((وتصح لكافر... فتكون صورته أن يوصي لشخص وهو في الواقع كافر))[2]. أي تجوز الوصية إذا كانت مطلقة، كما لو أوصى الميت لفلان، دون تقييده بوصف الكفر، وبان أن فلاناً كافر في حقيقة الأمر.

وفي (شرح المنهج): ((وشُرط علمٌ بالدينين: الدين المحال به والمحال عليه، قدراً كعشرة، وصفةً وجنساً كما فهم بالأولى، كذهب وفضة وحلول وأجل وصحَّة وكسر وجودة ورداءة، وتساويهما في الواقع وعند العاقدين كذلك، أي: قدراً وصفةً وجنساً؛ لأن الحوالة ليست على حقيقة المعاوضات، وإنما هي معاوضة إرفاق جُوِّزت للحاجة، فاعتُبر فيها الاتفاق والعلم بما ذُكر كما في القرض، فلا تصح مع الجهل بما يُحال به أو عليه))[3]. ومعنى هذه العبارة: يُشترط في الحوالة مساواة الدين المحال به للدين المحال عليه في حقيقة الأمر، وعلم المتعاقدين بحصول هذه المساواة، وذلك بأن يُطابق علم المتعاقدين بالمساواة لما هو موجود في حقيقة الأمر من المساواة.

وجاء في (حاشية ابن عابدين) فيمن قال لزوجته: أنت طالق إن كنت تحبين الطلاق، وإن كنت تبغضين فأنت طالق أنها: ((لم تطلق، محلُّه ما إذا قالت: لا أحب ولا أبغض أو سكتت، أما لو قالت: أحب أو أبغض طلقت؛ لأن التعليق بالمحبة ونحوها تعليق على الإخبار بذلك، ولو كان مخالفاً لما في الواقع))[4]. ففي حالة التعليق على حبها للطلاق أو بغضها له، لا تطلق المرأة فيما لو نفت حبها وبغضها للطلاق، أو سكتت عن الإجابة؛ لأنها في النفي لم يقع المعلَّق عليه، وفي حالة السكوت كذلك، فلا يمكن

---

(١) **السراج الوهاج**، الغمراوي، ١/ ٤٥١.

(٢) **حاشية البجيرمي**، ٣/ ٢٦٨.

(٣) **شرح المنهج**، الأنصاري، ٣/ ٣٧٣-٣٧٤.

(٤) **حاشية ابن عابدين**، ٣/ ٣٤٠.

التعرُّف على حبها وبغضها لذلك إلا من خلال إخبارها؛ ولذلك لو أخبرت بحبها أو بغضها للطلاق، فإنها تطلق حتى ولو كان إخبارها مخالفاً لما هي عليه في حقيقة الأمر، من الحب أو البغض؛ إذ نزل هنا إخبارها منزلة الواقع حقيقةً؛ لتعذر التعرُّف والتأكد من الواقع في الحقيقة.

وجاء في (معتصر المختصر): ((الاجتهاد في محل لا يكونُ نصٌ أو إجماع سائغ، وإن كنا لا ندري حكم الله تعالى فيه في الواقع))[1]. فمن شروط الاجتهاد إذن، فراغ المحل من وجود نص أو إجماع ثابت، بمعنى عدم معرفة حكم الله تعالى في المسألة حقيقةً.

وفي (التقرير والتحبير): ((فالمانع من تكليف من لا يفهم التكليف، يقول: لاتفاقنا على أن الواقع - أي: المحقَّق في نفس الامر- نقيضه. أي: تكليف من لا يفهم التكليف، وهو عدم تكليفه))[2]. وهذه العبارة تحديداً تشير إلى أن المراد بالواقع هنا الحاصل في حقيقة الأمر، والمعوَّل عليه هو الوقوع الشرعي دون غيره، فما دام الشرع لم يقع منه تكليف من لا يفهم الخطاب، فإن ذلك دليل على عدم تكليفه؛ إذ لو كان مكلفاً لورد الخطاب بتكليفه.

د-الواقع بمعنى الساقط

جاء في (شرح العمدة): ((ولو أصابه ذلك من غير قصد، ثم أمرَّ يده عليه أجزأه في أشهر الروايتين؛ لأن الماء الواقع بغير قصد غير مستعمل))[3]. وهذا الحكم يتعلق بالماء المطلق فيما لو أصاب المغتسل أو المتوضئ بغير قصده، وقام بإمراره بنية الوضوء أو الغسل، فإنه يُجزئ لأنه لا يُعتبر ماءً مستعملاً، لعدم توفر النية في استعماله حين سقوطه، ولصعوبة الاحتراز عنه.

وقد استخدم الفقهاء لفظة الواقع في مواضع كثيرة بمعنى الساقط، كما في دية الواقع من البئر[4]، ومن ذلك ما جاء في نهاية المحتاج: ((فلو تعدى بدخوله ملك غيره، فوقع في بئر حُفرت عدواناً، فلا ضمان على الحافر في أوجه الوجهين، كما قاله البلقيني وغيره؛ لتعدي الواقع فيها بالدخول، فإن أذن له المالك في الدخول وعرَّفه بالبئر، فلا ضمان، وإلا ضمن الحافر في أوجه الوجهين خلافاً للبلقيني))[5].

---

(١) **معتصر المختصر**، أبو المحاسن، ٢/ ١١.

(٢) **التقرير والتحبير**، الحاج، ٢/ ٢١٣.

(٣) **شرح العمدة**، ابن تيمية، ١/ ٢٠٣.

(٤) انظر: **الكافي في فقه ابن حنبل**، ابن قدامة، ٤/ ٦٨. **كشاف القناع**، البهوتي، ٦/ ١٤.

(٥) **نهاية المحتاج**، الرملي، ٧/ ٣٥٢-٣٥٣.

والمعنى واضح في أن من يسقط في بئر في أرض دخلها متعدياً، لم يكن له ضمان على الحافر؛ لأنه متعدٍّ في دخوله أرضاً لا يملكها بدون إذن صاحبها.

وفي (الحاوي الكبير): ((إذا وقف إنسان على شفير بئر أو حافة نهر أو قلة جبل، فصاح به صائح فخر ساقطاً ووقع ميتاً، لم يخلُ حال الواقع من أحد أمرين: أحدهما: أن يكون رجلاً قوي النفس ثابت الجأش ثابت الجنان، فلا شيء على الصائح؛ لأن صيحته لا تُسقط مثل: هذا الواقع، فدل ذلك على وقوعه من غير صيحته. والضرب الثاني: أن يكون صبياً أو مجنوناً أو مريضاً أو مضعوفاً لا يثبت لمثل هذه الصيحة، فالصائح ضامن لديته؛ لأن صيحته تُسقط مثله من المضعوفين، ولا قَوَد عليه لعدم المباشرة، لكنه إن عمد الصيحة كانت الدية مغلَّظة، وإن لم يعمد كانت مخففة))[1]. وواضح من خلال هذه العبارة أن من يقف على حافة جبل أو بئر، فيسقط خوفاً بسبب صياح أحد، فإن الصائح يضمن إذا كان الساقط ضعيفاً أو صبياً أو مجنوناً يتأثر بصياح غيره فيخاف، أما إذا كان رجلاً قوياً لا يأبه بالصياح، فلا يضمن الصائح.

هـ-الواقع بمعنى الغالب

جاء في كتاب (الإنصاف) في باب اللقيط: ((فائدةٌ: قوله: وهو الطفل المنبوذ... يعني: في الواقع في الغالب، وإلا فهو لقيط إلى سن التمييز فقط على الصحيح من المذهب))[2]. واستخدام هذه اللفظة جاء بحذاء استخدام لفظة (الغالب)، حيث شرح المصنف العبارة، وأراد أن يقول: تعريف اللقيط بالطفل إنما هو لأن الواقع أو الغالب أن يُعثر عليه وهو صغير، ولم يُرد تخصيص التعريف بالصغير غير المميز، بل عبارة اللقيط تشمل حتى غير المميز.

ومثله ما جاء في معرض الحديث عن ثبوت مهر السر دون مهر العلانية: ((قلت: بل هذا هو الواقع، ولا يتأتى في العادة غيره))[3]. والإشارة هنا إلى أن الغالب هو أن يكون مهر السر أقل من مهر العلانية، وجاء استخدام لفظة (الواقع) هنا بمعنى الغالب أو ما يوافق العادة الجارية.

وجاء في (التقرير والتحبير) بعد تعداد مقاصد الشريعة الخمسة: ((وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء))[4]. ويُلاحظ في هذه العبارات السابقة اقتران لفظة

(١) **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١٢/ ٣١٨.

(٢) **الإنصاف**، المرداوي، ٦/ ٤٣٢.

(٣) المصدر السابق،

(٤) **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٩١.

الواقع بلفظة (العادة)، ما يدل على أن المعنى المراد من لفظة (الواقع) هو معنى مرادف للفظة (العادة)، أي: الواقع هنا بمعنى الغالب.

ومن خلال استعراض هذه الأمثلة العملية من استخدامات الفقهاء والأصوليين للفظة (الواقع) في كتاباتهم، يتبيَّن أنها تدل عندهم على عدَّة معانٍ، هي: الحاصل، والموجود، والغالب، والساقط، والثابت في حقيقة الأمر. وبالمقارنة مع ما تم التوصُّل إليه أولاً من دلالة هذه اللفظة في اللغة، يتبيَّن أن الاستخدام الشرعي يتطابق مع الدلالة اللغوية الأصلية للفظة (الواقع)، بحيث تفيد معنى: الحاصل الموجود، أو الساقط النازل، أو الثابت في حقيقة الأمر؛ بالإضافة إلى الاستخدام الذي تفرَّد فيه علماء الشريعة دون علماء اللغة، وهو استخدامها بمعنى الغالب، وهذا الاستخدام لا يخرج عن حقيقة معنى هذه اللفظة، لأنه مشمولٌ من مشمولات معاني الأمر الحاصل أو الموجود أو الثابت في حقيقة الأمر.

وهنا يتأكَّد المعنى الذي سبقت الإشارة إليه في البداية، والذي تمت استفادته من عبارة العلامة البناني في توضيحه لمعنى الواقع، ويمكن تعريف الواقع في الشرع بالعبارة الآتية: "**هو الموجود الخارج عن الذهن المتحقق في نفسه، ولو لم يكن من الأعيان**".

٢-مفهوم الواقع عند المعاصرين

شاع استخدام مصطلح الواقع وفقه الواقع في الآونة الأخيرة كثيراً، وأُفردت مؤلفات خاصة للتأصيل لفقه الواقع، والتأكيد على أهميته في عملية الاجتهاد، بل إن الواقعية هي مذهب له أهداف وغايات ورجال في عالمنا المعاصر، لكنَّ مصطلح الواقع ما زال يتسم بالنسبية وعدم التحديد، حيث ينظر إليه كل باحث من وجهة تختلف عن غيره. وللوصول إلى تعريف منضبط للواقع المقصود في هذه الدراسة، كان لا بد من سرد ما توافر عليه الجهد من تعريفات المعاصرين لهذا المصطلح، والتعامل معها بالنظر والتحليل والنقد.

التعريف الأول: الواقع هو ((سلوك الأفراد والجماعات))[1]. إن هذا التعريف لا ينطبق سوى على الواقع الإنساني، فلا يشمل الواقع بكل مفرداته، إذ الظروف والأحوال، وما ينتج عن السلوك من علاقات وقيم وأعراف وعادات، كل ذلك جزء من الواقع الإنساني، بشتى مجالاته: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي غير مشمولة بهذا التعريف، لذا لا يمكن الاعتماد عليه، لأنه غير جامع.

(١) **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**، د.شلبي، ١٣. ومثله تعريف الشرقاوي للواقع بأنه: ((سلوك الأفراد والجماعات في المعاملات المالية)). **أثر الواقع في تطور العقود المالية**، الشرقاوي، ٢٣.

التعريف الثاني: الواقع هو ((موقع يلتقي فيه الزمان والمكان خارج نقطتين، إحداهما آخذة في التراجع عن موقع الالتقاء (الزمكاني) دخولاً في نطاق ما نسميه الماضي، بينما على الجانب الآخر ينساب إلى نطاق التلاقي الزمكاني ما في حوزة (الآتي) من مواقع المستقبل))[١]. ولا يخفى ما في هذا التعريف من الإطالة الغير ضرورية، إلى جانب تعريف الشيء بنفسه، حين استخدم عبارة (موقع) وهي ترجع إلى جذر (وقع)، وهو الأصل الذي ترجع إليه كلمة (واقع)، وفي هذا التعريف يتحدث الباحث عن محل الواقع لا عن ماهية الواقع، لذا لا يصح الاعتماد على هذا التعريف أيضاً.

التعريف الثالث: ((فالواقع هو ما يدركه العقل البشري ويعاينه، سواء أحداث ووقائع مستجدات، أو أي تغير على حياته الذاتية أو المعيشية))[٢]. وهذا التعريف يقصر الواقع على ما يدركه العقل البشري، ويُخرج ما لا يدركه، ولعل هذا يصح في جانب التعريفات الشرعية دون غيرها؛ لأن الواقع يشمل ما يدركه الإنسان وما لا يدركه، إلا أن الواقع الذي يجب معرفته والنظر إليه في استنباط الأحكام الشرعية، هو ما يستطيع العقل إدراكه؛ لاستحالة تكليف الشرع البشر بما لا يُطاق.

التعريف الرابع: الواقع هو ((ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة، من أنماط المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث))[٣]. أو ((ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما من أسلوب في تحقيق أغراض ذلك المجتمع، ويدخل في ذلك مجموع الأعراف والتقاليد والنظم، التي تتفاعل فينشأ منها الأسلوب في تحقيق الأغراض))[٤]. أو ((ما يؤول إليه تطور الحياة البشرية من أوضاع في الفكر والسلوك، وما تنتهي إليه تلك الحياة من أحوال متمثلة في الأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وسواها))[٥]. وهذه التعاريف الثلاثة جاءت متقاربة جداً، وتدل على معنى واحد، إلا أنها اختلفت في طريقة صياغتها فحسب، ولعل هذه التعريفات الثلاثة هي الأكثر شمولاً ووضوحاً في تعريف مصطلح الواقع، إلا أنها تحتاج إلى اختصار.

التعريف الخامس: ((الواقع مفهوم يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص))[٦]. هذا التعريف يشبه كثيراً

---

(١) **تطبيق الشريعة بين القبول والرفض**، سلام، ١٥٤.

(٢) **حول مشروعية فقه الواقع**، معتز، ٣٤.

(٣) **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١١١.

(٤) المصدر السابق، ١/ ١٢٢.

(٥) **القراءة الجديدة للنص الديني**، النجار، ٣٨.

(٦) **مفهوم النص**، أبو زيد، ٢٦.

التعاريف السابقة، إلا أنه يشير إلى نقطة لم تسبق الإشارة إليها، وهي شمول مصطلح الواقع للنبي ﷺ وللمكلفين، وفي الوقت نفسه يغفل الأحوال المعيشية والظروف والعلاقات بين الأفراد والمؤسسات.

التعريف السادس: الواقع ((هو عبارة عن السنن الإلهية، والأفعال الإنسانية الحاصلة في الزمن المعاصر))(١). يشير هذا التعريف إلى أن السنن الإلهية من مشمولات الواقع، ويقصر الواقع على الأفعال الإنسانية في الزمن المعاصر، ولعل مراد الباحث من هذا الحصر بيان حدود دراسته، ولا يشمل هذا التعريف الأحوال والظروف المعيشية المؤثرة في السلوك الإنساني، ولا حتى النظم والعلاقات الاجتماعية.

التعريف السابع: الواقع هو ((الحاصل النازل المدرك الذي تجري عليه حياة الناس –فرداً كان أو جماعةً– في مجتمع ما بمنهج يتبعونه في تحقيق أغراض مجتمعهم –سواء كان موافقاً للشرع أو مخالفاً أو مزيجاً من الموافقة والمخالفة))(٢). وهذا التعريف هو من أفضل التعريفات وأشملها، وواضحٌ أن صاحبه استقاه من التعريفات السابقة.

التعريف الثامن: الواقع ((هو السياق التاريخي الذي يعيش فيه مجتمع ما، ويندرج في ذلك عنصر الزمان والمكان والبنية التحتية والبنية الفوقية، ومختلف فئات المجتمع، ومؤسساته المعنوية والمادية))(٣). هذا التعريف لا يشمل أنماط السلوك، أو العادات والتقاليد، ولا حتى الأفعال الإنسانية، ولذلك لا يمكن التعويل عليه لأنه غير جامع.

التعريف التاسع: فقه الواقع: ((هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة على الدول، والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة، والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقيها في الحاضر والمستقبل))(٤). يركز هذا التعريف على الجانب السياسي والعقدي، وما يؤثر فيهما، وهما من مشمولات الواقع، ولا ينحصر الواقع فيهما، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليه.

التعريف العاشر: ((ففقه الواقع إذاً هو الوقوف على ما يهم المسلمين مما يتعلق بشؤونهم، أو كيد أعدائهم؛ لتحذيرهم والنهوض بهم واقعياً لا كلاماً نظرياً، أو انشغالاً بأخبار الكفار وأنبائهم، أو إغراقاً

---

(١) **تنزيل الآيات على الواقع**، الضامر، ٢٩.

(٢) **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٥٠.

(٣) **جدل الأصول والواقع**، ذويب، ٢١.

(٤) **فقه الواقع**، د.العمر، ١٠.

بتحليلاتهم وأفكارهم))[١]. وهذا التعريف مثل: الذي سبقه، يرد عليه نفس الاعتراض، ولذا لا يمكن الاعتماد عليه.

التعريف الحادي عشر: فقه الواقع: ((هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يواجهها، ويشمل فقه الواقع: إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية، باعتبارها محدداً أساسياً وموجهاً رئيساً لحياة الناس))[٢]. وهذا التعريف يركز على الواقع الإنساني دون غيره، ويُغفل الواقع الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية والنظم والقوانين المؤثرة، ولذا لا يُعتبر تعريفاً جامعاً، ولا يمكن التعويل عليه.

التعريف الثاني عشر: فقه الواقع هو: ((فقه الحركة الاجتماعية، على اختلاف أنواعها، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس، وسبر أغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والأساس في هذا الوجود))[٣]. ويشمل هذا التعريف النفس البشرية والحركة الاجتماعية، ويغفل الأحوال والظروف والأنماط المعيشية، ولذا يُعتبر ناقصاً.

التعريف الثالث عشر: ((يمكن بيان مفهوم فقه الواقع بما يلي: إدراك الأوصاف المؤثرة، والأحوال المعاشة المقتضية تطبيق حكم الشرع. ويمكن شرح المفهوم كما هو آتٍ: الأوصاف التي تحتف بواقع النص قد تؤثر على العلة حيناً، وقد تتشكل منها العلة اقتضاءً للحكم حيناً آخر، ومثال ذلك: الأحكام المبنية على العرف، والمصلحة. أما الأحوال المعاشة: فهي الظروف والأحوال النازلة التي يطالب الفقيه باستكناهها استظهاراً للأوصاف المؤثرة التي يدار عليها الحكم، وهذه الأوصاف قد تؤثر في العلة حيناً، وقد تتشكل العلة منها حيناً آخر. وأما المقتضية تطبيق الحكم الشرعي: فهي الهدف من إدراك هذه الأوصاف المؤثرة والأحوال المعاشة لتطبيق حكم الشرع بما يحقق مقصود الشارع وحكمته، سواء بالاقتضاء الأصلي للحكم، أو الاقتضاء التبعي))[٤]. ويُعتبر هذا التعريف جيداً إذا قُصد فيه الواقع من الناحية الشرعية، إلا أنه يقتصر على ما يقتضي تطبيق الحكم الشرعي، ويهمل الواقع في جانب استنباط الحكم، وهو جانب هام، وهو تعريف طويل ينبغي اختصاره.

---

(١) **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، الألباني، ٢٩-٣٠.

(٢) **فقه الواقع**، بوعود، ٤٥-٤٦.

(٣) **فقه الواقع**، بوعود، ٤٥-٤٦.

(٤) **فقه الواقع**، حصوة، ١٩-٢٠.

التعريف الرابع عشر: فقه الواقع هو «معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، وكيفية الاستفادة، وحال المستفيد»[1]. وسبب اختيار لفظة (معرفة) بدل لفظة (العلم) أنها تشمل العلم والظن، ومعرفة الواقع هي إما قطعية أو ظنية؛ بسبب اعتمادها على الإدراك، والإدراك متفاوت وقابل للتزايد، بالإضافة إلى أن للواقع جهات متعددة، يختلف الناس في إدراكها[2].

وقد بيَّن الباحث أنه لا يُراد بكلمة (الشيء) جميع أفراد الواقع؛ «ذلك أن الوقائع لا تتناهى في نفسها، وإن كانت متناهية باعتبار تعلق التكليف بها في دار التكليف، فإنها لكثرتها وعدم انقطاعها –ما دامت الدنيا– لا تدخل تحت حصر الحاصرين، وضبط المجتهدين، فلا تُعلم أحوالها جزئياً فجزئياً لعدم إحاطة البشر بذلك، ولا كلياً تفصيلياً لأنه لا ضابط يجمعها، وذلك لاختلاف الوقائع والحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط. فلو اشترطنا هذه المعرفة في (فقه الواقع) لا يمكن أن يكون أحد فقيهاً في الواقع»[3]. أما قوله بنفسه فيقصد به «أي بحسب ذاته، لا بحسب الافتراض، لأن الواقع والحقيقة ليسا بتابعين للعلم، بل العلم يجب أن يكون تابعاً لهما». ومعنى (في ظرفه) «أي في نفس الأمر الذي هو الواقع، وإنما قلت في تفسيره نفس الأمر لأن الموجود الخارجي ظرفه الواقع الخارجي»[4].

وفي الحقيقة، إن هذا التعريف من أفضل التعاريف لمفهوم فقه الواقع، ولكن لا يمكن التعويل عليه في بيان مفهوم الواقع، لأنه لا يوضح المراد من الواقع بعبارة جامعة مانعة، ولكن يمكن الاستفادة منه.

٣-التعريف المختار وشرحه

بعد تحديد المعنى اللغوي لمصطلح الواقع، والاستفادة من تعريف الواقع لدى الفلاسفة وعلماء الاجتماع والفيزياء، واستقراء استخدامات علماء الفقه والأصول لمصطلح الواقع، والوقوف على المعاني التي قصدوها من هذا المصطلح، يتبين أن تعريف الواقع ليس أمراً سهلاً، وما يؤكد هذه النتيجة هو الاختلاف الكبير بين تعريفات المعاصرين لهذا المصطلح. وللوصول إلى تعريف مصطلح الواقع، لا بد من عرض خلاصة ما ورد من تعريفات مختلفة، ومن ثم الاستفادة منها:

إن مصطلح الواقع في اللغة العربية يُطلق على الحاصل النازل الثابت، وقد استخدمه الفقهاء والأصوليون بهذه المعاني الثلاثة في كتبهم، وزادوا عليها استخدامه بمعنى الغالب، وهو لا يخرج عن

---

(١) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ١٩٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٩٨.

(٣) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٢٩.

(٤) المصدر السابق، ٢٤٥.

المعاني الثلاثة السابقة، بل هو مشمول من مشمولاتها؛ ويتضح من خلال النظر أن استخدام الفقهاء والأصوليين موافق للمعنى الذي تمت استفادته من كلام العلامة البناني، من أن الواقع هو الموجود الخارج عن الذهن المتحقق في نفسه، ولو لم يكن من الأعيان. أما في الفلسفة فيُقصد به الوجود المادي الخارجي، أي: ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين؛ ويُعبَّر عنه في علم الاجتماع بأنه البنية غير الشخصية التي تتشكل من سلوك الأفراد والمؤسسات بالإضافة إلى العلاقات المجتمعية، وبعبارة أخرى: هو الحياة الاجتماعية؛ وقد جاء عن علماء الفيزياء الكلاسيكية أن الواقع يشمل الأشياء والجواهر، في حين جاء في الفيزياء الحديثة أنه يشمل القوانين والعلاقات، حيث اعتبروا الواقع هو عبارة عن القوانين الضرورية التي تربط بين جسمين أو أكثر.

ومن خلال ما سبق يتبين أن مشمولات الواقع هي: سلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات، والأنماط والظروف المعيشية (منهج تحقيق أغراض المجتمع)، والعلاقات الاجتماعية، والأحوال الإنسانية، والعادات والتقاليد، والسنن الإلهية، والأبنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والمستجدات، والسياق التاريخي، والتأثيرات البيئية والطبيعية، والحركة الاجتماعية، وأغوار النفس البشرية.

فمفردات الواقع إذن تتكون من عدة أمور، هي:

الأول: سلوك الأفراد والجماعات.

الثاني: الأحوال الإنسانية.

الثالث: الظروف والبيئة والطبيعة والمجتمع.

الرابع: السنن الإلهية.

الخامس: العلاقات الإنسانية والعادات والقيم الاجتماعية.

وفي الخلاصة: تتعلق هذه المفردات بعنصرين هما: الفرد والمجتمع بأحوالهما وظروفهما، وتشمل هذه المفردات عدة أمور تؤثر في هذين العنصرين، هي: البيئة (الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية)، والقوانين الطبيعية والاجتماعية الثابتة (السنن)، والمتغيرة (العادات والتقاليد والقيم).

ومن خلال ما سبق كله يمكن تحديد تعريف الواقع بالصيغة الآتية: **"الواقع هو ما عليه الفرد والمجتمع، وما يؤثر فيهما، في زمان ومكان ما"**، وبتعبير آخر: **"هو ما تجري عليه حياة الإنسان والمجتمع في زمان ومكان ما، من أحوال، وظروف، وعلاقات، وتأثيرات طبيعية واجتماعية"**.

شرح التعريف

يتكون التعريف من ثلاثة عناصر، هي:

الأول: ما عليه الفرد والمجتمع: ويُقصد بذلك الكيفية التي يكون عليها الفرد والمجتمع، فـ(ما) هنا موصولة بمعنى الذي، و(ما) هنا كالجنس، وتشمل هذه الكيفية الأحوال التي يكون عليها الفرد من قوة وضعف، وصحة ومرض، وكِبر وصغر، وإقامة وسفر، وهدوء وغضب، وغنى وفقر، وعلم وجهل، وعمد وإكراه، وغير ذلك كثير. وقد راعت الشريعة الإسلامية الأحوال التي يمر بها المرء، من خلال عدة قواعد، مثل: قاعدة الرخص والعزائم، وقاعدة الأهلية وعوارضها، ومقاصد الشريعة، بالإضافة إلى مصادر الشريعة الاجتهادية التي تراعي هذه الأحوال وتعالجها؛ أما المجتمع فهو أيضاً يمر بأحوال مختلفة تشبه في كثير منها: أحوال الفرد، ويُضاف إليها أحوال أخرى، مثل: حالة السلم والحرب؛ والمقصود أيضاً بـ (ما عليه) أي في الحقيقة ونفس الأمر، وليس في الخيال أو الافتراض، فمادام الوجود ينقسم إلى وجود خارجي، ووجود ذهني، فالواقع يشمل الوجود الخارجي دون الوجود الذهني؛ لأن الوجود الذهني أو العلمي هو مفترض أو متخيل، ولا أهمية له، ولا يمكن البناء عليه، حتى ينتقل من حيز التفكير إلى حيز الفعل، وعندها يمكن التعويل عليه والاهتمام به.

الثاني: ما يؤثر في الفرد والمجتمع: وما يؤثر في الفرد يشمل الأسرة والجماعة الصغيرة (المؤسسة) والمجتمع، والبيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، والظروف المعيشية، والقوانين الطبيعية والاجتماعية الثابتة (السنن الإلهية الإنسانية والكونية)، والمتغيرة كالعادات والتقاليد والقيم والأعراف؛ أما ما يؤثر في المجتمع فيشمل المجتمعات الأخرى، والعلاقات بين الدول، والمعاهدات الدولية؛ فكل هذه المؤثرات ترسم صورة الفرد والمجتمع على نحو ما.

إن هذه المؤثرات هي جزء لا يمكن إغفاله من الواقع، وهي تؤثر في العنصرين الأساسيين من الواقع (الفرد والمجتمع)؛ لذلك لا يصح إغفالها في تعريف الواقع، فهي جزء من الواقع، وتسهم في تغييره كماً وكيفاً، شكلاً ومضموناً.

الثالث: في زمان ومكان ما: يُعرِّف الفلاسفة القدماء **الزمان بأنه: جوهر مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، ولا يقبل العدم لذاته، فيكون واجباً بالذات**، ويعرفه أرسطو في عبارة أوضح بأنه: **مقدار الحركة والتحرُّك، أو هو عدد الحركة المتقدم والمتأخر**[1]؛ في حين يرى المتكلمون أن **الزمان أمر اعتباري موهوم**؛ ويذهب الأشاعرة إلى تعريفه بأنه: **متجدد معلوم يقرر بمتجدد مبهم لإزالة إبهامه**؛ بينما يرى بعض المحدثين أن **الزمان تغير متصل يجعل الحاضر ماضياً**. أما **المكان فهو عند الحكماء السطح الباطن من**

---

(١) انظر: **الوجود والموجود**: مارتن هيدجر، د. سليمان، ١٤٨.

الجنس الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، فلو كان هناك جسمان، أحدهما يحيط بالآخر، فإن النقاط التي تمثل إحاطة الجسم الأول بالثاني من كل الجهات هي التي يُطلق عليها اسم المكان، ويذهب المتكلمون إلى أنه **الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده**(١).

وهذا القيد الثالث يبين محل الواقع، وهو وجوده في زمان ومكان ما، وهو قيد ضروري لا بد منه، فبالإضافة إلى أنه قيدٌ يفيد التأكيد والتوضيح لما سبق، فهو من الأهمية بمكان، إذ يشير إلى واقع بعينه دون غيره، وقد سبق بيان اتصاف الواقع بالتغيُّر، وبإزالة قيد الزمان والمكان من التعريف، لا يمكن تحديد الواقع المقصود في كلام المتكلم، بسبب التغير الذي يطرأ على الواقع، فالواقع في هذه اللحظة غير الواقع في التي سبقتها، وقد سبقت الدلالة في العنصر الأول من التعريف على أن الواقع المقصود هو الواقع الخارجي لا الذهني، ولا يمكن أن يوجد شيء إلا في زمان ومكان ما، فمحل الواقع هو نقطة التقاء الزمان والمكان، وبالجمع بين القيد الأول الذي يفيد (نفس الأمر) وهذا القيد (التقاء الزمان والمكان) يدل التعريف على أن الواقع يشمل ما حصل في نقطة ما في الماضي، وما يحصل في الحاضر، دون ما سيحصل في المستقبل؛ ذلك أن ما سيحصل في المستقبل لا ينطبق عليه القيد الأول (نفس الأمر)؛ لأنه لم يقع بعد، ويؤكد هذا المعنى اتفاق العلماء على أن تعريف الصدق هو: مطابقة الخبر للواقع(٢)، والخبر -كما هو معلوم- قد يحصل في وصف ما هو ماضٍ، أو وصف الحاضر القريب من لحظة التكلُّم، فيندرج إذن فيما يُطلق عليه تسمية (واقع)، الماضي والحاضر، دون المستقبل.

رابعاً: المصطلحات ذات الصلة

ولمزيد تجلية لمفهوم الواقع، لا بد من بيان مفهومين أساسيين يتصلان بمفهوم الواقع اتصالاً وثيقاً، ويظهر بينهما وبين مفهوم الواقع تداخل كبير، وهما مفهوم الوجود ومفهوم الحقيقة، وفيما يأتي بيان تعريفهما:

---

(١) انظر: **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي**، بو هراوة، ٢١-٢٣.

(٢) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٠٧٠. **حاشية البجيرمي**، ٤/ ٣٩. ويُعبر عن الصدق في الإنكليزية بـ (truth, correctness, that become realized and evident). انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٥٢٨. **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، التهانوي، ٢/ ٧٠.

١-**مفهوم الوجود**[١]: في اللغة العربية يُطلق الفعل (وَجَدَ) على من استغنى غناً لا فقر بعده[٢]، ويُقال: وجد مطلوبه، أي: أدركه، وأوجد الله تعالى الشيء، أي: أنشأه من غير مثال سابق؛ فالوجود هو ضد العدم، وهو ذهني وخارجي[٣].

وقد اختلف العلماء في إمكانية تعريف الوجود بين مانعٍ ومجيز، وتعلَّل المانعون بأن الوجود بديهي و«ليس له تعريف؛ لأن ليس له حد، وليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها، فلا جنس فوقه يُعرَّف به، ولا فصل نوعي يميزه... وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يُرسم به»[٤]؛ وهناك من قال بأنه لا يمكن تصوُّره أصلاً، لا بداهةً ولا كسباً؛ في حين ذهب القائلون بإمكانية تعريفه إلى أنه كسبي التصوُّر، وعرفوه بعدَّة تعريفات:

الأول: الوجود هو ثبوت العين. **والثاني**: الوجود هو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم. **والثالث**: أنه ما يصح به أن يُعلم الشيء ويُخبر عنه. وقد وُجِّهت إلى هذه التعريفات عدة انتقادات، منها: أنها تعريف للشيء بالأخفى منه، وأن الثبوت مرادف للوجود ولا يصح التعريف بالمرادف[٥].

وأوضح تعريف للوجود هو أنه: **"تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج"**[٦]، وبناء على هذا التعريف ينقسم الوجود إلى: وجود عيني خارجي (حقيقي)، ووجود ذهني، ووجود لفظي، ووجود كتابي، والوجود العيني هو الوجود الأصيل؛ لأنه مصدر الآثار ومظهر الأحكام، أما الوجودات الأخرى فوجودها ظلي؛ لأنها حكاية عن شيء. وقد أنكر المتكلمون الوجود الذهني، متعللين بأنه لو اقتضى تصور

---

(١) يُعبَّر عن مفهوم (الوجود) في اللغة الإنكليزية بعدَّة تعابير، هي: (existence, being, reality). انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٧٦٦. ويقابله مفهوم العدم، وهو في اللغة الإنكليزية (nihility, non being). انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٥٨٣.

(٢) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: وجد، ٣/ ٤٤٦.

(٣) انظر: **المعجم الوسيط**، ٢/ ١٠١٣.

(٤) **المعجم الفلسفي**، كرم، ١٨٤. **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٣١.

(٥) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٧٦٦. **دستور العلماء**، نكري، ٩٧١-٩٧٢.

(٦) **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، مادة "وجود"، ٢١١.

الشيء حصوله ذهناً، للزم كون الذهن حاراً وبارداً، وأثبته الحكماء مجيبين بأن الحاصل في الذهن هو صورة الشيء لا هويته العينية(١).

ومن المصطلحات المتعلقة بالوجود مصطلح **الصيرورة**: **وهي انتقال الشيء من حالة إلى أخرى**، وهي مرادفة للحركة والتغير، في مقابلة الاتصاف بالثبوت والسكون، فهي حالة متوسطة بين الوجود التام، والعدم(٢).

ويمكن توضيح معنى الوجود بعدة أمور، هي:

الأول: إن الوجود هو حصول الشيء بنفسه، بغض النظر عن العلم به.

الثاني: إن الوجود هو حصول الشيء في التجربة حصولاً فعلياً، أو تصورياً.

الثالث: إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة، فهو مقابل للحقيقة النظرية.

الرابع: وقد يُراد به وجود الشيء في ذاته، أو وجود الشيء لغيره، بأن يكون محمولاً عليه ومستقلاً عنه في المفهومية، كوجود الأعراض. وقد يُراد به وجود الشيء لغيره بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية.

الخامس: الوجود إما خارجي، وهو الوجود المادي، أو ذهني، وهو الوجود العقلي المنطقي.

السادس: الوجود يقابل الماهية عند الفلاسفة المدرسيين، فلما كانت الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، كان الوجود هو التحقق الفعلي للشيء(٣).

فالواقع إذن ينطبق على معنى الوجود الخارجي دون الوجود الذهني؛ لأن الوجود الخارجي يتسم بالوجود الحقيقي والفعلي، في حين أن الوجود الذهني يتسم بوجود ظلي، أو وهمي، أو تخيلي، أو افتراضي، فهو إما صورة للوجود الخارجي، أو وهم وتخيل وافتراض، وفي كلتا الحالتين لا يتسم بالوجود الحقيقي في نفس الأمر؛ لذا لا يُطلق عليه اسم الواقع.

---

(١) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٧٧٠. **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٣١. **دستور العلماء**، نكري، ٩٧٦. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٣٥. ويعزو بالثابت إلى الغزالي القول بأن الوجود ينقسم إلى: وجود ذاتي، أي حقيقي ثابت خارج الحس والعقل؛ ووجود حسي يختص به الحاس؛ ووجود خيالي، ووجود عقلي بأن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل المعنى دون تصور الحقيقة، كفهم معنى القوة من إطلاق لفظ اليد؛ ووجود شبهي، بأن يوجد شيء يشابه شيئاً آخر بخاصية من خصائصه، وصفة من صفاته، كاتصافه تعالى بالغضب. انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٣٦-٣٧.

(٢) **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧٤٨.

(٣) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ٢/ ٥٥٨-٥٥٩.

٢-مفهوم الحقيقة[١]

يُقال في اللغة: حقَّ الأمر إذا وجب وثبت، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغۡوَيۡنَآ أَغۡوَيۡنَٰهُمۡ كَمَا غَوَيۡنَاۖ تَبَرَّأۡنَآ إِلَيۡكَۖ مَا كَانُوٓاْ إِيَّانَا يَعۡبُدُونَ ٦٣ ﴾ [القصص:٦٣]، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٧١ ﴾ [الزمر:٧١]، ومعنى (حقت كلمة العذاب)، أي: ثبتت ووجبت[٢].

والحق في الفلسفة العربية يطلق على الوجود في الأعيان، والوجود الدائم، ومطابقة الحكم للواقع، كما يُطلق على الواجب الوجود بذاته (وهو الله تعالى)، وعلى كل موجود خارجي، ويقابله الباطل. وقد يفرق بين الحق والصدق بأنه في الأول يُنظر إلى مدى مطابقة الحكم للواقع، بينما في الثاني يُنظر إلى مدى مطابقة الواقع للحكم[٣].

أما مصطلح الحقيقة فيُطلق عند الفلاسفة ويُراد به عدَّة معانٍ: **أولها**: مطابقة التصور أو الحكم للواقع. **والثاني**: مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أُريد به. **والثالث**: الماهية أو الذات. **والرابع**: مطابقة الحكم للمبادئ العقلية[٤]. وتُطلق الحقيقة عند الحكماء على الماهية الموجودة في الأعيان (أي في الخارج) بوجود أصلي، فهي إذن الأمر الثابت المتأصل في الوجود، أي ما به الشيء هو هو[٥].

مما سبق يتبين أن مفهوم الحقيقة عند الفلاسفة أعم منه عند الحكماء، بحيث يقتصر مفهوم الحقيقة عند الحكماء على ما هو موجود في الخارج، في حين يشمل مفهوم الحقيقة عند الفلاسفة معنىً آخر يُضاف إلى هذا المعنى، وهو أن الحقيقة تدل على مطابقة الحكم للواقع.

ويظهر من خلال ما سبق أيضاً أن مفهوم الواقع ينطبق على مفهوم الحقيقة، فكل ما هو حقيقة هو واقع، وكل ما هو واقع هو حقيقة.

---

(١) في الإنكليزية (truth, true, literal, real meaning, evidence, essence, reality). انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣/ ٣٧. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٨٥. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٨١.

(٢) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: حقق، ١٠/ ٤٩. **أساس البلاغة**، الزمخشري، ١/ ١٣٥.

(٣) **التعريفات**، الجرجاني، ١/ ١٢٠. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٦٩.

(٤) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٨٥-٤٨٦.

(٥) انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣٧٢-٣٧٣. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٦٨٣-٦٨٥. **المعجم الشامل**، الحفني، ٣٠٦.

المطلب الثاني: مقارنة بين الواقع والسنن الإلهية

تبيَّن سابقاً أنَّ مفردات الواقع تشمل الفرد والمجتمع، وما يؤثر فيهما، ومن ذلك القوانين العامة الكلية النافذة في الكون، وفي حياة الفرد والمجتمع، والمقصود بذلك السنن الإلهية، إلا أنها تختلف في خصائصها عن باقي أفراد الواقع. وإزاء هذا الكلام يظهر أن الواقع يشمل: الواقع المتغير، والسنن الإلهية الثابتة. وتبدو المقارنة بين الواقع والسنن الإلهية من الأهمية بمكان، باعتبار السنن الإلهية مشمولاً من مشمولات الواقع، إلا أنها تمتاز عن باقي أفراد الواقع بخصائص وصفات خاصة. وفيما يأتي بيانُ أهم صور الواقع المتغير وخصائصه، إلى جانب بيان ماهية السنن الإلهية، وأنواعها، وخصائصها.

أولاً: صور الواقع وخصائصه

١-صور الواقع

ينقسم الواقع بالنظر إلى النصوص الشرعية إلى واقع وردت فيه النصوص من الكتاب والسنة والآثار، وواقع لم يرد فيه نص ولا أثر. وما ورد فيه نص ينقسم إلى: واقع غيب: ويُعبَّر به عن الأشياء الموجودة، والتي لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق الوحي. وواقع شهادة: ويعبَّر به عن الأشياء الموجودة التي تتم معرفتها بالدليل الحسي أو العقلي أو المركب منهما، مثل: الخبر والتجربة والقرائن. ويُعتبر الإنسان أعظم أنواع هذا الواقع، حيث تحدث الوحي في غير موضع عن الإنسان وحقيقته، مما لا يدركه العقل استقلالاً[١]، فالواقع إذن هو إما مدرِك أو مدرَك أو إدراك، والمدرَك هو إما واقع علمي أو غير علمي، والواقع العلمي هو شرعي أو غير شرعي، أما المدرِك فهو إما عالم أو طالب علم أو عامي، والإدراك إما أن يكون مطابقاً أو غير مطابق[٢].

وللواقع في عالم الشهادة صور متعددة يتجسد بها، ولكل من هذه الصور حكمه، وطريقة خاصة في التعامل معه؛ وفيما يأتي بيان لأهم صور الواقع، مع محاولة الإشارة إلى كيفية التعامل معها من الناحية الشرعية[٣]:

أ-الواقعة العامة: وهي التي تعم كل أو أغلب المكلفين في بلد أو في جميع البلدان، وتأثيرها بالنفع أو الضرر يقع على عمومهم، ويتم التعرف عليها من خلال النظر في مقاصد الشريعة، فما من واقعة إلا وهي جالبة لمصلحة أو لمفسدة، وحكمها تابع لتأثيرها. ومثالها: المجاعة العامة التي حصلت عام الرمادة في

---

(١) انظر: **التأصيل الشرعي**، د.بيهي، ٦٧ و٣٣٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٣٨٠.

(٣) انظر: **ضوابط الاجتهاد التنزيلي**، عبد الرزاق، ٢٠٨-٢١٤.

عهد سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ. ومثل ذلك: الحرب الشاملة، وقد ضرب لذلك الأصوليون مثالاً بما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين، وكان الامتناع عن قتل الترس مفضياً إلى استئصال أهل الإسلام، جاز حينها قتل الترس دفعاً لوقوع الضرر العام؛ لأن مقصود الشرع تقليل القتل، وفي قتل الترس تمكن من غلبة العدو، وفي الامتناع عنه قتلٌ لجماعة المسلمين والترس معاً[(1)]. ومن أمثلتها أيضاً: ردُّ الحنفية خبر الآحاد إذا كان مما تعمُّ به البلوى، معللين ذلك بأنه لو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر بينهم؛ لحاجة الناس إلى معرفته، فلما لم يُنقل بالشهرة أو التواتر، كان دليلاً على عدم صحته[(2)].

والواقعة العامة تتطلب حدة النظر، والحذر في الاجتهاد للوصول إلى الحكم الشرعي المناسب؛ لما قد تؤدي إليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة تعم المكلفين أو أغلبهم، ولعل الاستعانة بالاجتهاد الجماعي في مثل: هذه الوقائع أفضل وأقرب إلى الحق والصواب، وأبعد عن الخطأ.

ب-الواقعة الخاصة: وهي التي تشمل بآثارها واحداً أو مجموعةً خاصة من المكلفين، ولا تعم الأغلب أو الكل. وهذا النوع من الوقائع لا تتعلق به الأحكام العامة، بل تتناولها الأحكام الخاصة، كالفتاوى إذا كان الأمر فيها متعلقاً بواحد من المكلفين، أو بمجموعة خاصة من المكلفين فيما لم يكن من الخصومات، أما ما كان من الخصومات فيتعلق به القضاء، وهو من الأحكام الخاصة أيضاً. وكذلك يجب العمل على جلب المصلحة ودرء المفسدة عند الحكم على الواقعة الخاصة، ومن أهم القواعد الشرعية التي تتناول الوقائع الخاصة، قاعدة (الضرر يُزال)، وهي تشير إلى وجوب إزالة الضرر عن المكلف إذا وقع، ومنعه من الوقوع إذا أمكن. ومن أمثلة ذلك وجوب أكل المضطر الميتة، مع أن الحكم العام هو حرمة أكل الميتة، إلا أن الشرع أوجب على المضطر أكل الميتة إذا خشي الهلاك[(3)]؛ لما يكتنفه من حال خاصة جعلته معرضاً للموت، وحفظ النفس حق لله تعالى، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [البقرة:١٩٥]. فالضرر الخاص إذن يُزال إذا كان فاحشاً لا

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٣٥٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٤٠٤.

(٢) انظر: **أصول السرخسي**، ١/ ٣٦٨.

(٣) اختلف العلماء في اعتبار أكل الميتة للمضطر عزيمةً أو رخصة أو أنه رخصة وعزيمة باعتبار الجهة، واختلفوا أيضاً في حكمه، فمنهم من قال بوجوبه، وقال آخرون بإباحته، في حين ذهب بعضهم إلى استحبابه. انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٣/ ١١١٩.

يسيراً يمكن تحمُّله، مثل: وجود مسيل ماء أو أقذار لشخص في دار آخر، وهو مما يوهن الدار أو ينجسها، فلصاحب الدار المطالبة برفع الضرر عن داره بأي طريقة كانت(١).

جـ-الواقعة الكلية: وهي الحادثة التي يكون لها أثر على الكليات الضرورية الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. وهذه الضروريات الخمس قد أمر الشرع بالمحافظة عليها، وجعل حمايتها من كليات الشريعة؛ لأن في تضييعها أو تفويت أحدها تختل الحياة الإنسانية، ومن الأمثلة المشتهرة على حفظ الدين: قتال سيدنا أبي بكر ﷺ مانعي الزكاة، رغم مخالفة سيدنا عمر بن الخطاب له، فقد رأى أن الزكاة مثل: الصلاة، ومن يفرط فيهما يفرط في الدين(٢).

د-الواقعة الجزئية: وهي الحادثة التي يكون لها أثر في جزئي من جزئيات الشريعة، ولا يكون لها أي أثر في أي من كليات الشريعة، سواءً أكانت الواقعة تمس مكلفاً أو مجموعة خاصة من المكلفين، أما إن كانت تعم المكلفين كلهم أو أكثرهم، فيُتعامل معها كما يُتعامل مع الواقعة العامة السابقة الذكر. ومن أمثلتها: إتيان الصغائر، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، فالمفسدة الحاصلة بالواقعة الجزئية غير المفسدة الحاصلة بالكلية(٣).

هـ-الواقعة المتعدية: وهي التي يتجاوز تأثيرها إلى محل آخر غير محلها الأصلي، فلو وقعت في زمان أو مكان معين، أو مع مكلف معين، تعدَّى أثرها إلى زمان أو مكان أو مكلف آخر، وقد يمس تأثيرها أحد الكليات ولا يقتصر على الجزئي. وترجع أمثال هذه الوقائع إلى قواعد مآلات الأفعال المعتبرة لدى أرباب المقاصد، فلا يُحكم فيها حتى يُنظر فيما تجلبه من مصلحة أو تدرأه من مفسدة في المآل، وليس في المحل والحال فقط؛ لأنها قد تؤول إلى مفسدة مع أنها في محلها مصلحة. ومن أدلة اعتبارها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأنعام:١٠٨]. وقد امتنع النبي ﷺ عن قتل المنافقين -مع علمه بهم- خشية أن يشيع بالناس أنه يقتل أصحابه، وكذلك امتناع النبي ﷺ عن هدم الكعبة وردِّها إلى قواعد إبراهيم، مع أنه كان عازماً على ذلك؛ بسبب حدثان عهد قريش بالإسلام، وما قد يؤدي إليه ذلك من تنفيرهم عن الإسلام(٤).

---

(١) انظر: شرح **القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ١٠٢.

(٢) انظر: **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ٣٦١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٦٥.

(٤) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٩٤-١٩٧. **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٤/ ١٥٨.

و-**الواقعة القاصرة**: وهي التي ينحصر تأثيرها في محلها، ولا يتعداه إلى غيره حالاً ولا مآلاً. وفي مثل: هذه الوقائع يجب أن يتحلى المجتهد بالنظر العميق في الواقعة، للتأكد من عدم تأثيرها في غير محلها، في الحال أو المآل، فبعض الواقعات تبدو لأول وهلة قاصرة لا يتعدى أثرها إلى غير محلِّها، ولكن لدى التدقيق يتبين أنها متعدية. فلو تهاون بعض الناس بشيء من التكاليف الشرعية، وتكاسل عنها، أو أتى منهياً عنه في حضرة الناس، كان أثر ذلك قاصراً إن كان من عامة الناس، أما إن كان من القدوات أو من العلماء، تعدى أثر فعله إلى العامة، واقتدوا به، وظنوا أن ذلك الفعل مشروع بسبب فعله له لتحسين الظن به، أو أنه غير واجب بسبب تهاونه به وتكاسله عنه[1]. ومن أمثلة الوقائع القاصرة: الخصومة التي قد تقع بين متخاصمين، وتبقى آثارها منحصرة بهما، ولا تتعدى إلى غيرهما من المكلفين.

٢-خصائص الواقع

يتسم الواقع بخصائص كثيرة يصعب حصرها؛ وذلك لارتباطه بمفهوم الوجود الذي اختلف فيه العلماء اختلافاً كثيراً، لصعوبة ضبطه، وما يهم في جانب خصائص الواقع الوقوفُ على أهم الخصائص التي تساعد على معرفة الواقع، وإيجاد الطرق والأدوات المناسبة للكشف عنه. وتتلخص هذه الخصائص فيما يأتي:

أ-التغير

المقصود بالتغيُّر[2] ((هو **كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك**. أو **هو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى**))[3]. وقد يكون التغير دفعياً يطرأ على ذات الشيء وحقيقته (جوهره)، ويسمى هذا بالكون المطلق أو الفساد، مثل: تغير الخبز عند الأكل إلى لحم؛ وقد يكون التغير تدريجياً بحيث يتغير الشيء في كيفيته مع بقاء صورته النوعية، وهذا يُسمى بالاستحالة، ومثال ذلك: تغير الدواء عند وروده الأبدان؛ وقد يكون التغير في الكم زيادةً أو نقصاناً؛ وقد يكون التغير في المكان، ويُسمى انتقالاً؛ أو في الزمان، ويُسمى تتابعاً. وقد يطرأ التغير على ذات الشيء مثل: تغير الليل والنهار، أو يطرأ على جزئه مثل: تغير العناصر بتبدل صورها، وقد يكون التغير فيما هو خارج عن الشيء، كتغير الأفلاك بتبدل أوضاعها[4].

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٣١٧-٣١٩.

(٢) يُعبَّر عن التغيُّر في اللغة الإنكليزية بـ (change, transformation). **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٤٨٩. **المعجم الشامل**، الحفني، ٢٠٧.

(٣) **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٣١١. **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، التهانوي، ١/ ٤٨٩.

(٤) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٣١١. **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، التهانوي، ١/ ٤٨٩-٤٩٠. **المعجم الشامل**، الحفني، ٢٠٧.

إن أهم ما يحمله الواقع من خصائص هو التغير والمرونة، وهذه سنة من سنن الله تعالى في الكون والإنسان، فمن السمات الأساسية للواقع الجزئية والتعيُّن والتشخُّص[1]، فالواقع كالنهر الجاري الذي يتغير ماؤه في كل لحظة، وبشكل دائم، ويشمل التغير جميع أشكال الوجود من أشياء وظواهر، ولا يوجد شخص أو شيء بمنأى عن التغير، بل إن كنه الواقع نفسه يتغير، فلم تبقَ المواقع الجغرافية هي ذاتها، وشؤون الحياة كلها في تغير مستمر؛ فالواقع كيان حي متحرك بحركة دائمة؛ لذا يُعتبر التغير في الفلسفة هو نقيض الاستقرار النسبي لصفات الأجسام أو بنائها أو قوانين وجودها[2].

فالشي الواحد تختلف أحواله في نفسه، فقد يكون الشيء الواحد علة تامة لشيء ناقصة لغيره، مستقلة أو غير مستقلة، وقد يكون واجب الاجتماع مع شيء آخر على تقدير وممتنع الاجتماع على تقدير آخر، وقد يكون ممكن الاجتماع لا واجبه، وقد يكون بين شيئين علاقة الغيرية من وجه، والعينية من وجه آخر، وقد يكون الشيء بسيطاً من وجه مركباً من وجه آخر، وقد يكون له جزء في الحقيقة دون الحس أو فيهما معاً، وقد يكون الشيء واحداً باعتبار كثيراً باعتبار، متناهياً بالفعل غير متناهٍ بالقوة، ضرورياً مطلقاً أو ضرورياً بالنظر إلى شرط، اختيارياً معيناً أو بلا شرط، وقد يكون موجوداً بالزمان أو بالعموم أو بالعرض، ومعدوماً في الآن أو بالتشخص أو بالذات، وقد يكون مستمراً نوعاً متجدداً شخصاً، كما قد يكون ثابتاً على صفة في وقت أو منتفياً أو ثابتاً على غير تلك الصفة في وقت آخر[3].

ثم إن التغير الاجتماعي هو ظاهرة طبيعية تخضع لها جميع المجتمعات الإنسانية بلا استثناء، فتلك هي المجتمعات البدائية قد تغيرت وتطورت من وقت لآخر، وها هي ذي المجتمعات المعاصرة تتغير بين فينة وأخرى، حيث تظهر أنماط معيشية جديدة، ويتغير شكل السلوك الإنساني، وطرق التواصل والعلاقات والترابط فيما بين أفراد المجتمع، بل إن الوسائل التي يعتمد عليها الإنسان في حياته اليومية، وطريقة تنظيم المجتمع، تتغير بشكل دائم ومتواصل. والاختلاف بين المجتمعات لا يكون في نوع التغير فحسب، بل في درجته، فبعض المجتمعات تتغير بسرعة هائلة تشبه الطفرة، وبعض المجتمعات تتغير

---

(١) انظر: **الواقع والمثال**، عطية، ٢٠٨. **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٤٠٨.

(٢) **الموسوعة الفلسفية**، يودين، ١٣٥. **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٢٤. **الواقع والمثال**: عطية، ٢٠٨. **فقه الواقع**، حصوة، ١٠٤. **جدل الخطاب والواقع**، محمد، ٥١. **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، الريسوني، ٦٨. **تطبيق الشريعة**، سلام، ١٦٠. **الوجود والموجود**، سليمان، ٢٦٢. **مفهوم النص**، أبو زيد، ١٠٣.

(٣) انظر: **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٤٠٨-٤٠٩.

ببطء وهدوء[١]. وينتج عن هذه الحركة المستمرة التغير الدائم للبنية الثقافية لدى أبناء المجتمع، ما يسهم في تغيير الواقع الاجتماعي، فيبقى المجتمع في دينامية دائمة[٢].

بعد أن تقرَّر أنَّ التغير هو من خصائص الواقع، مما يشمل الأشخاص والأشياء والظواهر والمجتمعات، يجب التنبيه إلى أنَّ «الواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل في جميع مجالاته، بل هو متفاوت في تلك المجالات، فقد يتقدم إلى الحق في مجال، ويؤول إلى الباطل في مجال آخر، وعالم اليوم شاهد على ذلك»[٣]، فما أنتجه الواقع المعاصر من وسائل وتقنيات وفرت للإنسان وسائل الراحة والرفاه، كان إلى جانب ما أنتجه من وسائل العدوان والاعتداء على الكرامة الإنسانية، بالإضافة إلى الفساد الأخلاقي الذي أورثته التقنيات الحديثة، وكل ذلك أثر في انتشار عادات وأعراف وتقاليد في المجتمعات، بعيدةٍ كل البعد عن الحق والرشاد، بل ومنها ما يتعارض مع الفطرة الإنسانية السليمة، مثل: الإباحية الجنسية، والزواج المثلي، والتفكك الأسري، وغير ذلك كثير، لذا «كيف يمكن للواقع إذاً بما فيه من مظاهر الباطل المألوف المحمود أن يصبح قيِّماً على النصوص القطعية، ويقوِّم فهمها على أساسه، فيصبح مكيفاً لها، من حيث نزلت لتفهم على ما تكون به مكيفة له، مغيرة منه بما يحقق مقاصد الوحي التي لا تتحقق إلا بإنفاذ أوامرها ونواهيها؟»[٤].

ومادام هذا التغير شاملاً لكل مفردات الواقع وجزئياته، وكان من العسير الإحاطة بهذه التغيرات كلها، يمكن القول: «نحن لا يعنينا الآن ما يعرفه الواقع في كل يوم وفي كل لحظة من تغيرات طفيفة وبطئية، ولكن تعنينا التراكمات التي تتجمع من خلال تلك التغيرات الطفيفة والبطيئة، كما تعنينا التغيرات الكبيرة والعميقة التي قد تحدث أحياناً في وقت وجيز»[٥]، فهذه التغيرات هي التي يجب التعويل عليها عند النظر في الواقع، ومحاولة التعرف عليه، وفيما يأتي إشارة إلى بعض الاعتبارت التي تجب ملاحظتها[٦]:

---

(١) انظر: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، المكاوي، ٢٠٧.

(٢) انظر: **المجتمع الدين والتقاليد**، عطية، ٤٧. **الموسوعة الفلسفية**، زيادة، ١/ ٨٣٠.

(٣) **خلافة الإنسان**، النجار، ١٠١. وانظر: **القراءة الجديدة للنص الديني**، النجار، ١٥١.

(٤) **خلافة الإنسان**، النجار، ١٠١.

(٥) **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، الريسوني، ٦٨.

(٦) انظر: **الواقع والمثال**، عطية، ٢٠٩.

١-إذا كان التغير وقتياً جاء الحكم وقتياً، أي يثبت الحكم بثبوت التغير، ويرتفع بارتفاعه، ومثاله: الرخص الشرعية، وقاعدة الضرورات؛ وسبب ذلك أن الحكم هنا جاء بمثابة الاستثناء من القاعدة العامة، بخلاف ما لو كان التغير دائماً، فإن الحكم هنا يكون ثابتاً دائماً.

٢-إذا كان التغير في الواقع يمثل انحرافاً عن شريعة الله تعالى، ويخرج على أحكامها القطعية، والمعلومة من الدين بالضرورة، لم يحدث أي تغير في الحكم الشرعي، بل الواجب هو البقاء على الحكم الشرعي، والتمسك به، ولا يُعتدُّ هنا بهذا التغير الحاصل.

٣-إذا كان التغير من باب الاكتشاف العلمي أو التقدم الحضاري أو التراكم المعرفي، فإنه يسهم في الوقوف على الحكم الشرعي بشكل أكثر دقة؛ فمثل هذا التغير يُكسب الفقيه معلومات أكثر وأدق، فيصبح أكثر فهماً للواقع، ما يساعده في معرفة مدى انطباق الحكم على الواقع.

ب-التداخل وعدم الانضباط

يختلف الواقع الإنساني في طبيعته عن الواقع الكوني المادي، فالواقع المادي يقوم على سنن وقوانين فيزيائية ورياضية صارمة لا يحيد عنها، ولذلك يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية حول القوانين والسنن التي تحكم المادة الصماء والكون المادي. أما الواقع الإنساني فيتسم بعدم الانضباط، لأنه واقع تتفاعل فيه العواطف والغرائز والرغبات والمعتقدات والأفكار والظروف البيئية والأخلاقية، والسلوكيات الاجتماعية، ويُضاف إلى ذلك العنصر الروحي والإرادة الحرة، ما يجعل من الواقع الإنساني واقعاً يتسم بالخفاء والغموض في العوامل والأسباب الكامنة وراء أنماط السلوك، وهذا يجعل الواقع الإنساني أيضاً عصياً على الفهم اليقيني والاطراد الصارم إلا في مواطن يسيرة، فالإنسان هنا هو أداة التحليل، وهو في نفس الوقت محل التحليل[1].

إن الإنسان محدود بواقع غير محدود، فحلول الواقع على كل إنسان لا يتطابق مع حلوله على أي إنسان آخر في أي حقبة تاريخية، بسبب لا نهائية التمثلات، وتفاضلية التداخل الاحتمالي والنسبي بين المقولات التي تحيط بالإنسان[2]. ولكن هذا لا يعني أن الواقع الإنساني الذي يشمل حركة الإنسان، وسلوكه، وأنماط معيشته، وغير ذلك يسير سيراً عشوائياً عبثياً، بدون أي قانون يحكمه، أو نظام ينظمه؛ بل هو محكوم بقوانين كلية عامة، وهي مختلفة تماماً عن القوانين التي تحكم المادة؛ لما يتمتع به الإنسان من خصائص وصفات، كالتفكير، وحرية الاختيار، ما يجعل واقعه مختلفاً عن الواقع المادي، وما يزال العلم

---

(١) انظر: **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٢٤. **أزمتنا الحضارية**، د. كنعان، ١٢. من مقدمة د. عمر عبيد حسنة.

(٢) انظر: **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١٣٠-١٣٤ و١٩٥.

يحاول الكشف عن هذه القوانين، وفي كل الأحوال فإن الواقع المادي الكوني يفرض قوانينه على الإنسان[١].

فالواقع الإنساني إذن، هو واقع بالغ التعقيد وغير منضبط؛ بسبب ما يتفاعل فيه من ظواهر وأسباب ظاهرة وخفية، وبسبب تجمع عوامل مؤثرة فيه، من العامل المادي، إلى الروحي، ((والأمة الإسلامية تشهد على هذا العهد فصولاً من واقع حياتها، لعلها لم تشهد مثلها من قبل، من حيث تشابك الخيوط، واختلاط العوامل والأسباب، وتعقد الملابسات والمظاهر؛ وهذا ما يدعو المجتهدين اليوم في إعادة الحياة الإسلامية إلى منهج التدين، إلى بذل جهد مضاعف في فهم واقع الأمة، وتمثل طبيعته وعوامل الفعل فيه))[٢]، ولا يمكن فهم الواقع الإنساني بالشكل المطلوب إلا بمعايشة الناس، والتعامل معهم، والوقوف على مشاكلهم، والمساهمة في أنشطتهم على أوسع نطاق ممكن[٣].

ثانياً: السنن الإلهية: أنواعها وخصائصها

بعد بيان خصائص الواقع المتغير، لا بد من تفصيل القول في القوانين الكلية العامة التي تحكم الواقع، وتبعده عن العشوائية، وهذه القوانين هي السنن الإلهية، التي تتعلق بالكون المادي، والإنسان.

١-تعريف السنة الإلهية

وردت لفظة السنة[٤] في القرآن الكريم ست عشرة مرة، وهي تدور حول معنى الطريقة المتبعة، أو العادة المطردة، أو المثال والنظير، وهذه المعاني الثلاثة متقاربة من بعضها في الدلالة، فمفهوم السنة الإلهية في الاستخدام القرآني يعني: ((**الطريقة الثابتة المطردة التي يُجري الله عليها الشؤون، وبحسبها تكون الآثار**)). أو هي: ((**الطريقة التي قضى الله أن يعامل بها الخلائق،، دونما تحويل أو تبديل**))[٥].

وقد وردت عدة تعاريف للسنة الإلهية عند المعاصرين، أهمها:

التعريف الأول: السنة الإلهية هي: ((مجموعة القوانين التي سنها الله ﷻ لهذا الوجود، وأخضع لها مخلوقاته جميعاً، على اختلاف أنواعها، وتباين أجناسها))[٦]. يمتاز هذا التعريف بشموله للقوانين التي تحكم واقع الكون المادي، وواقع الإنسان في الوقت نفسه، إلا أنه يمكن اختصاره.

---

(١) **أزمتنا الحضارية**، د. كنعان، ١٢. من مقدمة د. عمر عبيد حسنة.

(٢) **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٢٢.

(٣) انظر: **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٢٥.

(٤) يُعبَّر عن السنة في اللغة الإنكليزية بـ (option, tradition). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٢٣٥.

(٥) **السنن الإلهية**، عكام، ٢٣.

(٦) **أزمتنا الحضارية** في ضوء سنة الله في الخلق، كنعان، ٥٤.

التعريف الثاني: السنة الإلهية ((هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة))(١). ويقتصر هذا التعريف على سنن الله تعالى في الإنسان، ولا يشمل السنن الكونية، مع أنها من مشمولات السنة الإلهية.

التعريف الثالث: ((السنة الإلهية: منهج الله تعالى في تسيير هذا الكون وعمارته، وحكمه، وعادة الله في سير الحياة الإنسانية، وعادته في إثابة الطائعين وعقاب المخالفين طبق قضائه الأزلي على مقتضى حكمته وعدله))(٢). وهذا التعريف يشمل كل مفردات السنن الإلهية، إلا أنه طويل ينبغي اختصاره.

التعريف الرابع: ((السنة الإلهية: القانون الرباني في صيغته التنفيذية، والقادر على أن يتجسد ويقع تطبيقه فوراً على أرض الواقع))(٣). ويُعتبر هذا التعريف معبراً عن السنة الإلهية بشكل منضبط جامع ومانع.

التعريف الخامس: ((السنن الإلهية: هي قوانين الله ﷻ التي أقام عليها، بمشيئته النافذة، وحكمته البالغة، نظام الكون والإنسان والمجتمع والحضارة، وهذه القوانين تتصف بالعموم والثبات والاطراد))(٤). ولعل هذا التعريف الأخير هو أفضل التعريفات السابقة، إلا أن فيه تطويلاً لا حاجة له.

ومن خلال ما سبق من تعريفات للسنة الإلهية، يمكن الاستفادة منها جميعاً لضبط معنى السنة الإلهية بالتعريف الآتي: **"هي القوانين الربانية العامة النافذة التي تدير نظام الكون وحياة الإنسان"**، ويمكن تعريفها أيضاً بأنها: **"القوانين الربانية الكلية المطردة التي تنظم حركة الكون وحياة الإنسان"**.

والمراد بالقوانين العامة أو الكلية، أي النُظُم التي تشمل جميع المخلوقات بدون أي استثناء، والتي تتصف بأنها غير قابلة للتبدُّل مهما حصل. والمقصود بالنافذة، أي المطردة، بحيث كلما وُجد السبب وُجدت النتيجة. ويشمل التعريف الطريقة أو المنهج الذي أقام الله تعالى به الكون المادي بانتظام وانسجام، إلى جانب عادة الله تعالى في معاملة بني البشر. وما دامت السنة الإلهية منسوبة إلى الله تعالى، ولا يشاركه فيها أحد، كان لا بد من بيان مصدرها –ربانية– وحصره في الله تعالى، بإرادته المطلقة، ومشيئته المستقلة.

---

(١) **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد**، زيدان، ١٣.

(٢) **السنن الإلهية**، الخطيب، ٢٧.

(٣) **علم السنن الإلهية**، بو علاق، ١٨.

(٤) **السنن الإلهية**، محي الدين، ٣٢.

ولا يرد على هذا التعريف اعتراض بأنه ليس مانعاً، لأنه قد يسمح بدخول مقاصد الشريعة أو الأحكام الشرعية العامة، وذلك لأن التعريف يشتمل على العطف بين (الكون) و(الإنسان)، والعطف يقتضي الجمع، وبذلك يظهر أن السنة الإلهية هي القوانين الكلية المطردة التي تنظم حركة الكون وحياة الإنسان معاً، ولا تتوافر صفة الجمع بين تنظيم حركة الكون وحياة الإنسان لا في مقاصد الشريعة، ولا في أحكامها، ولا في أي قاعدة من قواعد الشرع، غير السنن الإلهية.

٢-أنواع السنن الإلهية

تنقسم السنن الإلهية إلى سنن تتعلق بالكون المادي، وسنن تتعلق بالإنسان، ولكل من هذين النوعين سماته وخصائصه التي تميزه عن النوع الآخر، وفيما يأتي بيان هذين النوعين[1]:

أ-السننن الكونية: والمقصود بها السنن المتعلقة بالكون المادي، وهي مستقلة عن الإنسان، وثابتة لا تتغير أبداً. وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: سنن لا يملك الإنسان سوى الانصياع إليها، فلا يستطيع التحكم بها، ولا تعديلها، أو درءها عنه، مثل: الموت، والحياة، وإرسال الرسل. فالإنسان فيها مسيَّر لا اختيار له فيها البتة، ولكن يجب على الإنسان أن يتعامل مع هذه السنن كما هي، فهو إزاءها في موضع الابتلاء والاختبار، حيث أقام الله تعالى الحياة على هذه السنن؛ لتكون سبيلاً لابتلاء الله تعالى لعباده واختبارهم، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ [الملك:١-٢].

القسم الثاني: سنن يملك الإنسان الاستفادة منها بتسخيرها أو إهمالها، فهي مبنية على أسباب ونتائج، فمتى أتى الإنسان بأسبابها تحققت له نتائجها بمشيئة الله تعالى، دون أي تخلُّف. وهذه السنن هي موطن استخلاف الله تعالى للإنسان، وقد يهب الله تعالى بعض خلقه نتائجها دون الإتيان بأسبابها، ويكون هذا خرقاً من الله تعالى لها، كالمعجزات التي يجريها الله تعالى على أيدي رسله. وقد تطورت البحوث العلمية، وتوسعت اكتشافات الإنسان لهذه السنن والقوانين، وتعرَّف بدقة أكبر على الأسباب الدقيقة الكامنة وراء السنن الطبيعية والإنسانية. والأمثلة على هذا النوع من السنن كثيرة، منها: استخدام النار في الصناعات المعدنية، حيث ثبت أن النار تحرق، وأنها تؤثر في المعادن الصلبة.

---

(١) انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٠-١٥٢.

ب-**السنن الاجتماعية**: وهي السنن التي تتعلق بالإنسان، ولا يمكن فصل الإنسان عن المجتمع؛ لأنه لا يعيش منفرداً، وتعتري هذه السنن سمة الثبات والتغير، وتنقسم إلى قسمين(١):

القسم الأول: **العوائد الثابتة**: وهي العوائد العامة التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، كالطعام والشراب، والفرح والحزن، واليقظة والنوم، وتناول المستلذ، وهجر المؤلم. وهذه السنن يُقضى بها على الزمان الماضي، وكذلك المستقبل، حيث يُحكم بما جرى في الحاضر على الماضي والمستقبل.

وهذه العوائد نوعان: **الأول**: وجودية، كوجود شهوة الطعام والشراب، وهي عوائد ليس في إثباتها ولا نفيها دليل من الشارع، لكنها أسباب لأحكام تترتب عليها؛ **والنوع الثاني**: شرعية، أي اعتبرها الشارع، فأثبتها الدليل إيجاباً أو ندباً، أو نفاها تحريماً أو كراهةً، أو أذن فيها فعلاً أو تركاً. ومن أمثلتها سلب العبد أهلية الشهادة، والأمر بإزالة النجاسات، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت عرياناً. فهذه الأحكام حسنة أو قبيحة في مدلول الشرع، ولا عبرة لنظر المكلفين، مهما اختلفت الأعصار والأمصار

وهذه العادات بنوعيها كلية أبدية، وقد أثبت الاستقراء أن مصالح العباد قامت بها، على سبيل العلم لا الظن، وهي باقية إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها(٢).

القسم الثاني: **العوائد المتغيرة**: وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، كهيآت اللباس والمسكن، واللين والشدة، والسرعة والبطء، ولا يمكن القضاء بها على الماضي أو المستقبل، إلا باستحضار دليل مستقل، ومما يساعد هذه العوائد على التغير والاختلاف من عصر إلى عصر، ومن بلد إلى آخر، أنها مستقلة عن الحكم الشرعي، فلم يتدخل بها الحكم الشرعي لا إثباتاً ولا نفياً، بل إن الحكم يراعي تغيراتها.

وتنقسم هذه العوائد إلى عوائد وجودية كهيئات اللباس والمسكن، وعوائد شرعية ثابتة يمكن التعويل عليها في الحكم الشرعي؛ لثبوت الاعتداد بالعرف والعادة.

وهذه العوائد ترجع إلى عادة جزئية لا كلية، وهي ثابتة بالظن لا بالعلم، ولذا لا يصح الحكم بها على غير الزمان الحاضر، وقد تكون هذه العوائد متبدلة من الحَسَن إلى القبيح أو عكسه، مثل: عادة كشف الرأس، فهي تختلف بحسب البلدان، فتُعتبر عادةً قبيحةً في حق أهل المروءات في البلدان المشرقية، وغير

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٢٨٣-٢٨٤.

قبيحة في البلدان المغربية، فيختلف الحكم الشرعي تبعاً لذلك، فتكون قادحة في العدالة في الأولى دون الثانية.

وقد تكون هذه العادات متبدلة في تعبيرها عن المقاصد، فتُصرف العبارة إلى معنى آخر غير المعنى الأول، كاستخدامات أرباب الصنائع لاصطلاحات خاصة، أو شيوع دلالة لفظ على معنى جديد بحيث يصير هو الحقيقة، وتُعتبر فقط في حق من اعتاد عليها دون غيره.

وقد تكون هذه العوائد مختلفة في الأفعال والمعاملات، كأنواع البيوع، وقبض الصداق. ومنها ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف، كالبلوغ، فالمعتبر فيه عوائد الناس من احتلام أو حيض أو بلوغ سن معينة. ومنها ما يكون في أمور خارقة للعادة، فيكون الحكم حينها بحسب الخوارق للعادة، بشرط أن لا يمكن الرجوع إلى عادته السابقة إلا بخارقة جديدة. ومثاله: من يبول من جرح حادث حتى صار هو المخرج المعتاد له، وصار المخرج الطبيعي في حقه في حكم العدم. وقد يكون اختلاف العوائد في غير ما سبق[1].

وتعقيباً على ما سبق من أنواع السنن، يتبين أن القوانين العامة التي تحكم حياة الإنسان منها ما يتسم بالمرونة وقابلية الاختلاف بين الناس والتغير، ما يترك مساحةً واسعةً للإنسان لممارسة حرية الاختيار والحركة والتفاعل، فيكون مسؤولاً عن اختياره؛ في حين أن قوانين الكون أكثر ثباتاً واستقراراً، وتتحدد بها حياة الإنسان، لكنها لا تقع في دائرة ما يكلف الإنسان بفعله أو بتركه. إذن، ((السنن في مجال المادة والكون هي أشبه ما تكون بقضبان الحديد التي يسير عليها القطار وتحكم وجهته بصرامة، حيث لا يستطيع أن يعدل عنها، أو يخرج عليها، فإذا حاد عنها تعرض للخطر، بينما السنن التي تحكم قضايا الإنسان هي أقرب لحركة السيارة التي تحدد الاتجاه والهدف، ويمتلك السائق معها حرية الحركة أكثر في الحصول على غايته، وكل محكوم باتجاه، وإن اختلفت طبيعة ومدى حركته))[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى نوع من السنن التي تتعلق بحياة الإنسان والمجتمع، وهي سنن الله تعالى في معاملة الناس والأقوام، والتي قص القرآن الكريم كثيراً من الأمثلة عليها، ليدفع المسلمين إلى الاعتبار بالأمم السابقة، وعدم القيام بما نُهوا عنه لئلا يعاقبوا كما عُوقب من قبلهم من الأمم، ومن الأمثلة الصريحة على ذلك، قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) انظر: مقدمة عمر عبيد حسنة على كتاب: **أزمتنا الحضارية**، كنعان، ١٤.

يَخْرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾ ﴾[الحشر:٢].

٣-خصائص السنن الإلهية

لما كانت السنن الإلهية تنقسم إلى سنن كونية، وسنن إنسانية؛ وكان من المسلَّم أن السنن الكونية ثابتة لا تتغير، في حين أن السنن الإنسانية منها ما هو ثابت، ومنها ما هو متغير، فإن المراد بخصائص السنن الإلهية هنا السنن المتعلقة بالكون المادي، والمتعلقة بعوائد الإنسان الثابتة، أما عوائد الإنسان المتغيرة فقد سبق الحديث عن خصائصها في خصائص الواقع.

أ-الثبات: وهو ملاحَظٌ بشكل واضح، ويدل عليه التاريخ، ويشهد له الواقع، والمراد بالثبات أن السنة الإلهية لا تتبدل ولا تتحول، وهي باقية على ما كانت عليه منذ أن خلق الله تعالى السموات والأرض، إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، إلا أن يشاء الله تعالى غير ذلك، وقد أكد الله تعالى ذلك فقال: ﴿ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۚۦ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [فاطر:٤٣]، وقال في موضع آخر: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾ [الأحزاب:٦٢]. إذن، ((آيات الله الكبرى فى صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي، لا يغيرها شيء من الطوارىء الجزائية))[١].

فسنة الله تعالى في الحياة الإنسانية ثابتة لا تتحول، ومعنى ذلك ارتباط الأسباب بمسبباتها، والعلة بمعلولها، ارتباطاً ضرورياً لا ينفصل، وفي ذلك حِكم عظيمة ورحمة بالغة بالناس؛ إذ لولا ثباتها لما أمكن للناس تسخيرها والاستفادة منها، ولاستحال استخلاف البشر في الأرض، وبالإضافة إلى ذلك، فلو لم تكن السنن الإلهية ثابتة لانعدم التوازن والاستقرار من الوجود، وعمت الفوضى والعشوائية الخلق كله، وهذا غير واقع بدليل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ ﴿٣﴾ ﴾ [القمر:٣]، وبدليل اشتراك ذرات أي عنصر بصفات معينة، تميزها عن غيرها من ذرات العناصر الأخرى[٢].

---

(١) **رسالة التوحيد**، عبده، ١/ ٩٠.

(٢) انظر: **السنن الإلهية**، الخطيب، ٤٥ و٤٧. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٤. **أزمتنا الحضارية**، كنعان، ٦٩-٧٠. **السنن الإلهية**، زيدان، ١٤.

أما السنن الكونية فقد تنخرق لمعجزة أراد الله تعالى إجراءها على يد أحد رسله، أو كرامة على يد أحد أوليائه، وهذا لا يحصل إلا نادراً، والنادر لا حكم له، وهو إن حصل فيكون لحكمة أرادها الله تعالى[1].

ب-الاطراد: وهو ((استمرار وتتابع حصول السنة وتكرار آثارها في جميع الحوادث والظواهر المتماثلة والمتجانسة في طبيعتها على الوتيرة نفسها، بشرط توفر نفس الشروط، والظروف الموضوعية اللازمة لحصولها))[2]، فالسنة تتحقق كلما توفرت الشروط وانتفت الموانع التي تحول دون تحقيقها، فهي إذن نافذة لا تتخلف بنفاذ قدرة الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [الأنعام:١٨]، وفي آية أخرى يقول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران:٤٧].

ومما يدل على نفاذها أيضاً أن الله تعالى قص علينا قصص الأمم السالفة لنتعظ، ولا نفعل فعلهم لئلا يصيبنا ما أصابهم، ولولا اضطرادها لما كان لسرد هذه القصص من معنى، وهذا يستحيل في حق كلام الله تعالى، فقد أمر الله تعالى بالاعتبار بعد أن قص ما حل ببني النضير، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر:٢]. وقال تعالى أيضاً: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران:١٣٧-١٣٨][3].

فهذه السنن حتمية، ولا يحول دون نفاذ السنن الإلهية جهل البشر، فمن تعرض لسنة من سنن الله تعالى في خلقه، نال نتيجتها ولو كان جاهلاً بها، إذ إنه لا يُعذر بهذا الجهل، قال تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٥﴾﴾ [آل عمران:١٦٥]، ولا يحول دون حلول السنة قوة المجتمع أو الأمة، فذلك قضاء الله النافذ الذي لا يعجزه شيء[4].

---

(١) **السنن الإلهية**، الخطيب، ٨٥. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٥.

(٢) **مفهوم السنن الإلهية**، محي الدين، ١٢٠.

(٣) انظر: **السنن الإلهية**، زيدان، ١٤.

(٤) انظر: **السنن الإلهية**، الخطيب، ٥٧-٥٨. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٥. **أزمتنا الحضارية**، كنعان، ٧٧. **الواقع والمثال**، عطية، ٣١.

وهذا يعني أنه بالإمكان التنبؤ مسبقاً بحدوث السنن الإلهية أو عدم حدوثها، من خلال معرفة شروطها وموانعها، وبذلك يمكن للإنسان الاستفادة من هذه السنن وتسخيرها لصالحه، من خلال تحقيق شروطها ونفي موانعها؛ ويمكن أيضاً تفاديها بالحيلولة دون شروط تحقيقها، أو العمل على إيجاد موانعها[1].

جـ-العموم: والمراد بالعموم أن حكم السنن الإلهية يجري على جميع مخلوقات الله تعالى، دون أي تمييز، فهذه السنن الإلهية تحكم الكون المادي، من ظواهر طبيعية ومادية، من رياح ومعادن وحرارة، وعالم النبات والحيوان؛ وهذه السنن الإلهية تحكم البشر وعلاقاتهم ومجتمعاتهم وأممهم، دون أي تمييز ولا محاباة في تطبيقها، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ ﴾ [القمر:٤٣]. وهذا استفهام إنكاري، يدل على أن كفار هذه الأمة ليسوا خيراً من كفار الأمم السابقة، وأنه نازلٌ بهم ما نزل بكفار الأمم السابقة، جرياً على سنن الله تعالى[2].

فالسنن الإلهية إذن شاملة وعامة لكل المخلوقات والبشر، ولا تنخرم في حق أي أمة، ولا في أي حال من الأحوال، وسواءٌ ذلك في سنن الإثابة أو المعاقبة، فكلما فعلت أمة مثلما فعلت الأمة التي سبقتها، حلت بها سنة الله التي حلت بالتي قبلها. ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ ﴾ [النساء:١٢٣]. فالجزاء أثر طبيعي للعمل لا يتخلف عنه[3].

د-الانسجام والحكمة: إن الناظر في الكون والإنسان، بما فيهما من مخلوقات مختلفة، يجد أنها جميعاً تخضع لنظام واحد، هو غاية في التكامل والانسجام والدقة والتوازن، وهو نظام السنن الإلهية في الكون والإنسان، فهذا الكون بمجراته وكواكبه وكائناته الحية، بالإضافة إلى المخلوقات البشرية والمجتمعات الإنسانية، تسير كلها ضمن نظام يتسم بالحكمة والعدل، فما من سنة تتحقق في الخلق إلا ومن ورائها حكمة عظيمة[4].

ومن الحكم العظيمة في تحقيق السنن الإلهية العدل، فالله تعالى لا يثيب إلا من يستحق الإثابة، وكذلك لا يعاقب إلا من يستحق المعاقبة، بل إن الله تعالى لا يميز أحداً عن أحد مهما علا قدره، أو ارتفع

---

(١) انظر: **مفهوم السنن الإلهية**، محي الدين، ١٢١.

(٢) انظر: **السنن الإلهية**، الخطيب، ٥٠. **مفهوم السنن الإلهية**، محي الدين، ١١٩-١٢٠. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٦.

(٣) انظر: **السنن الإلهية**، زيدان، ١٥.

(٤) انظر: **السنن الإلهية**، الخطيب، ٥٤-٥٥. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٥٧.

شأنه، فكل من قام بتحقيق مقتضيات السن الإلهية، يظفر بآثارها، مهما كان عرقه ولونه ودينه، ولو قصر أي مسلم في الإتيان بمقتضياتها، فلن ينال آثارها، مهما بلغ من التقوى والورع، وبسبب الحكمة والعدل الإلهيين تُنسب السنن إلى الله تعالى، ويُعلم أن كل ما يجري في هذا الكون، فهو بمشيئة الله تعالى، لا بالصدفة أو من الطبيعة[1].

(١) انظر: **مفهوم السنن الإلهية**، محي الدين، ١١٦-١١٨.

المبحث الثاني:
مفهوم الحكم الشرعي

وفيه ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي

المطلب الثالث: خصائص الحكم الشرعي وشروط التكليف به

المبحث الثاني:
مفهوم الحكم الشرعي

لا يمكن توضيح مفهوم الحكم الشرعي، ببيان تعريفه اللغوي والاصطلاحي فحسب، بل لا بد من بيان أقسام الحكم الشرعي التي يتفرع إليها، إلى جانب بيان خصائصه الذاتية التي لا يمكن أن يوجد الحكم الشرعي من دون وجودها، والتي تميِّزه عن غيره من النُّظم القانونية، والأحكام القضائية، والفتاوى. ولذلك فإن هذا المبحث يشمل بيان تعريف الحكم الشرعي، وذكر أقسامه التي يتفرَّع إليها، وبيان خصائصه التي يتسم بها، وهذا يسمح بتوضيح مفهوم الحكم الشرعي بشكل جلي وواضح، غير قابل للبس أو الاحتمال.

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي

ذخرت كتب أصول الفقه بالتحدُّث عن الحكم الشرعي، باعتباره مبحثاً مهماً من مباحث هذا العلم، وباعتباره هو الهدف الذي يبتغي الأصوليون الوصول إليه من خلال قواعد علم أصول الفقه، ولكن لا يكفي الوقوف على ما ذكره علماء أصول الفقه لتحديد ماهية الحكم الشرعي، ولذلك سيتم بيان معنى مصطلح الحكم في اللغة العربية كما جاء في معاجمها، والاستعانة بالوقوف على الاستخدام القرآني لهذه المفردة، ومحاولة الوصول إلى الأسس المعنوية لهذا المصطلح في اللغة والقرآن، باعتبارهما مصدرين أساسيين في تأسيس المصطلحات الشرعية.

أولاً: تعريف الحكم مطلقاً

الحُكْم[(1)] في معاجم اللُّغة العربية يرد في معانٍ عديدة ومتقاربة، وجمعُه الأحكام، ((وقد حكم عليه بالأمر، ويحكم حكماً وحكومةً، وحكم بينهم كذلك))[(2)]، معناه: قضى. ويتعدَّى الحكم باللام وعلى، فيُقال: حكم له، وحكم عليه، ويتعدّى بعن فيكون بمعنى رجع أو منع، فيُقال: حكم عن الأمر، أي

---

(1) يُعبَّر عن الحكم في اللغة الإنكليزية بـ(rule, sentence). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٨٣.

(2) **لسان العرب**، ابن منظور، ١٢/ ١٤١.

رجع، وأحكمه عن الأمر، أي: منعه. والعرب تقول: حكمت وأحكمت، أي منعت ورددت، فحَكم الشيء أي: منعه من الفساد؛ ولذا يُقال للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم(١).

والحَكَم والحكيم من أسماء الله تعالى، وهما بمعنى الحاكم، ((وهو الذي يُحكم الأشياء ويتقنها...، ويُقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم))(٢)، ((والحُكْم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم))(٣)، ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم:١٢]، ففي أكثر الأقوال يُراد بالحكم في هذه الآية فهمُ الكتاب (التوراة)، والفقه في الدين(٤).

من خلال استعراض ما ورد في معاجم اللغة العربية حول معنى الجذر (حَكَمَ)، يتبيَّن أنَّ هذا الفعل يدلُّ على عدَّة معانٍ، وأنه يختلف معناه باختلاف حرف الجر الذي يتعدَّى به، فهو يأتي بمعنى: قضى، لو تعدَّى باللام وعلى؛ وإذا تعدَّى بعن يأتي بمعنى: رجع أو منع، فمصطلح الحُكم إذن، يدل على معنى العلم، والفقه، والقضاء بالعدل. وبالجمع بين المعاني السابقة يتبيَّن أنَّ الحكم في اللغة هو القضاء، وليس المقصود بالقضاء هنا المعنى العرفي، بل المقصود هنا بالقضاء هو الفصل والبتُّ بأمر ما ومنع مخالفته، فهو إذن يشمل العلم والفقه، إذ هما تسليم وبتٌّ بأمر ما، ومنع لغيره.

أما في القرآن الكريم، فقد وردت عبارة (الحكم) في عدة مواضع، وفيما يأتي بيان هذه الآيات، مقرونةً بتفسير موجز، وذلك بهدف استخلاص المعنى المقصود من إطلاق هذه العبارة في القرآن الكريم.

قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام:٥٧]. وتفسير الحكم في هذه الآية ((فيه قولان: **أحدهما**: أنه الحكم الذي يُفصل به بين المختلفين بإيجاب الثواب والعقاب. **والثاني**: أنه القضاء بإنزال العذاب على المخالف))(٥)، وفي كلتا الحالتين جاء الحكم هنا بمعنى القضاء بين العباد.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ١٢/ ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ١٢/ ١٤٠.

(٣) **لسان العرب**، ابن منظور، ١٢/ ١٤١. وانظر: **مختار الصحاح**، الرازي، ١/ ٦٢.

(٤) انظر: **تفسير البغوي**، ٣/ ١٩٠. **تفسير النسفي**، ٣/ ٣٣. **الكشاف**، الزمخشري، ٣/ ٩.

(٥) **زاد المسير**، الجوزي، ٣/ ٥٢.

وجاء نفس المعنى[1] أيضاً في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [الأنعام:٦٢]، ومثلها الآية (٤٠) و(٦٧) من سورة يوسف[2]، والآية (٨٨) من سورة القصص[3]، والآية (١٢) من سورة غافر[4]، فكل هذه الآيات جاء الحكم فيها بمعنى القضاء والفصل، **فالحكم إذن هو** ((**إمضاء قضية في شيء ما**))[5].

وفي سورة مريم وردت كلمة (الحكم) في سياق مختلف، فقد قال تعالى: ﴿ يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾ ﴾ [مريم:١٢]. وقد جاء في تفسير الحكم في هذه الآية عدة أقوال، فقيل: إنَّ ((المراد بالحكم: الحكمة، وهى الفهم للكتاب الذى أمر بأخذه، وفهم الأحكام الدينية؛ وقيل: هي العلم وحفظه والعمل به. وقيل: النبوة؛ وقيل: العقل؛ ولا مانع من أن يكون الحكم صالحاً للحمل على جميع ما ذُكر))[6].

ومثل هذه الآية في المعنى قول الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [آل عمران:٧٩]. حيث جاء الحكم هنا بمعنى الفهم والعلم[7]. والقول بأن الحكم يعني النبوة مستبعد؛ لأنه جاء في هذه الآية معطوفاً على النبوة، والعطف يقتضي المغايرة، فلو كان الحكم هو نفسه النبوة، لما كان في الجمع والعطف بينهما من فائدة، بل لأفاد ذلك التكرار، والخلو عن الفائدة، وهذا محال في حق كلام الله تعالى.

---

(١) انظر: تفسير الواحدي، ١/ ٣٥٨. تفسير البغوي، ٢/ ١٠٣.

(٢) والآيتان هما: قوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [يوسف:٤٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدْخُلُواْ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُواْ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍۖ وَمَآ أُغْنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [يوسف:٦٧].

(٣) والآية هي قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُواْۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾ ﴾ [القصص:٧٠].

(٤) ونص الآية هو: ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُواْۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾ ﴾ [غافر:١٢].

(٥) **تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول**، ابن حزم، ٤/ ٤١١.

(٦) انظر: **فتح القدير**، الشوكاني، ٣/ ٣٢٥. **تفسير البغوي**، ٣/ ١٩٠. **تفسير البيضاوي**، ٤/ ٨.

(٧) انظر: **تفسير البغوي**، ١/ ٣٢٠.

وقال الله تعالى في سورة الجاثية: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ [الجاثية:١٦]. وقد فُسِّر الحكم هنا بعدَّة معانٍ، هي: ((الحكمة، والفقه، أو فصل الخصومات بين الناس؛ لأن الملك كان فيهم))[١].

والخلاصة: إنَّ القرآن الكريم استخدم عبارة الحكم للدلالة على معنى: الحكمة، والعلم، والفقه (الفهم)، والقضاء، وهذا الاستخدام مطابق تماماً للدلالة اللغوية.

هذا في اللغة واستخدام القرآن الكريم، أما في عرف المنطقيين ((**فالحكم المطلق**[٢] **هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه**))[٣]، أو **هو إسناد أمر إلى أمر إيجاباً أو سلباً**[٤]، فالحكم إذن: هو نفس النسبة الخبرية[٥]، ويُطلق الحكم في المعقول على: المحكوم به، والنسبة الإيجابية أو السلبية، والتصديق، والقضية المشتملة على الرابط بين معنيين. والمراد بالتصديق هنا هو الإذعان كما يرى المتقدمون من الحكماء، وهي هنا نسبة حكمية، ويُراد به عند المتأخرين متعلق الإذعان، أي وقوع النسبة، وتسمى نسبة ثبوتية، أو عدم وقوعها، ويُطلق عليها نسبة سلبية؛ فلكل قضية عند المتقدمين ثلاثة أجزاء، هي: الطرف الأول، والطرف الثاني، والنسبة، ويُضاف إليها عند المتأخرين الإذعان بوقوع النسبة في نفس الأمر أو لا وقوعها[٦]. وقد يكون طريق إثبات أو نفي هذه النسبة العقل، فيكون الحكم عقلياً، مثل: الواحد نصف الإثنين؛ وقد يكون طريق الإثبات هو العادة، فيسمى حكماً عادياً، كالقول بأن النار محرقة، وأن الذهب لا يصدأ؛ وإذا كان طريق إثبات الحكم أو نفيه الشرع، كان الحكم شرعياً، مثل: وجوب الصلاة، وحرمة الخمر[٧].

والحكم عند علماء النفس هو ((**تقرير ذهني يثبت به العقل مضمون القول ويقلبه إلى حقيقة**، أو هو **اتخاذ رأي صالح لتوجيه السلوك في الأحوال التي لا يُستطاع الوصول فيها إلى معرفة يقينية**))[٨].

---

(١) تفسير النسفي، ٤/ ١٠٩. **الكشاف**، الزمخشري، ٤/ ٢٩٢.

(٢) يُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (verdict, judgment, government, attribution). انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣٧٥. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٦٩٣.

(٣) **الحكم الشرعي ومصادره**، د. الحصري، ١٨.

(٤) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٨٩.

(٥) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ١/ ٢٩. **دستور العلماء**، نكري، ٣٧٥. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٦٩٣.

(٦) انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣٧٥. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٦٩٣.

(٧) انظر: **الحكم الشرعي ومصادره**، د. الحصري، ١٨.

(٨) **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٨٩.

ومن خلال كل ما سبق يتبيَّن أن **الحكم هو عملية ذهنية هدفها إيقاع نسبة بين أمرين أو نفيها عنهما**، وهذه العملية الذهنية ترافق الإدراك، فهي مبنية على الإحساس أو البرهان.

ثانياً: تعريف الحكم عند الأصوليين

التعريف الأشهر لدى جمهور الأصوليين للحكم الشرعي[١] هو أنه: **خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**[٢]، وهناك من عبَّر عنه بالخطاب، دون إضافته إلى الله تعالى، وقد وقد ذهب الآمدي إلى تعريف الحكم الشرعي بأنه: ((**خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية**))[٣]، وبمثل هذه هذه العبارة عرفه السبكي فقال: هو ((**خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به**))[٤].

وشرح تعريف الجمهور كالآتي[٥]:

خطاب الله: أما الخطاب فهو ((توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه))[٦]، وهناك خلاف في شمول الخطاب لكلام الله تعالى القديم في الأزل (الكلام النفسي)، فقيل: الخطاب يشمله بغض النظر عن المخاطَب، فهو ما تضمن نسبة إسنادية؛ وقيل: بل لا يشمله، ويُطلق على ما بعد ذلك، أي: عند وجود المأمور به، وحصول الإسماع، وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته معنى ما، وهذا هو معنى الخطاب. وقُيِّد الخطاب بإضافته إلى الله تعالى؛ لإخراج كلام غير الله تعالى، من إنس وجن وملائكة.

المتعلق بأفعال المكلفين: هذا الحد فيه تجوُّز؛ لأنَّ التكليف لا يتعلَّق إلا بمعدوم يمكن حدوثه، وأفعال المكلفين موجودة وليست معدومة. كما تشير العبارة إلى أنَّ حاصل الحكم هو مجرد التعلُّق، فلا تأثير للحكم في الحاكم ولا المحكوم عليه ولا المحكوم فيه. وقيد (المتعلق بأفعال المكلفين) يُخرج المتعلق بذات الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [البقرة:٢٥٥]، والمتعلق بفعله ﷻ،

---

(١) يُعبَّر عن الحكم الشرعي في اللغة الإنكليزية بـ (divine wisdom, legal ruling, value of shari'ah). انظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣٧٥. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٨٣.

(٢) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ١/ ٤٨٢. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٤٥، ١/ ١٦٣. **المحصول**، الرازي، ١/ ١٠٧. **تيسير التحرير**، أمير بادشاه، ٢/ ١٣٠. **التمهيد**، الأسنوي، ١/ ٤٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٩١. **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ١/ ٢٢-٢٤. **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٣١.

(٣) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٣٦.

(٤) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ١/ ٤٨٣.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١/ ٤٨٤. **الإبهاج**، السبكي، ١/ ٤٣-٤٧. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٩١. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٣. **الموافقات**، الشاطبي، ١/ ٢٤.

(٦) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٣١.

كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الكهف:٤٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ ﴾ [الأعراف:١١]. ويُخرج هذا القيد أيضاً ما يتعلق بذوات المكلفين، والجمادات. وإضافته إلى المكلفين تفيد اختصاصه بهم، وهم البالغون العاقلون، فلا يشمل الصبي لعدم تكليفه بتكليف الشرع، فالأوامر موجهة إلى ولي أمره، وهو المكلف بإيجادها.

والمراد بالاقتضاء الطلب، وهو إما طلب فعل جازم يفيد الوجوب، أو غير جازم يفيد الندب، أو طلب ترك جازم يفيد الحرمة، أو غير جازم يفيد الكراهة. **والمراد بالتخيير** الإباحة. **وأما الوضع** فهو جعل أمر سبباً لأمر أو شرطاً أو مانعاً. فالخطاب إذن هو الكلام الإنشائي لا الخبري، فهو لا يشمل أمثال قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات:٩٦]، فهذه الآية خطاب إخباري يتعلق بأعمالنا، فيُخبر عنها بأنها مخلوقة، فليس فيها اقتضاء ولا تخيير.

وقد اعترض المعتزلة[1] على تعريف الجمهور بأن الحكم حادثٌ وليس قديماً، ومن المعلوم أن جمهور الأصوليين يرون أن كلام الله تعالى قديم، فكيف يصفون الحكم وهو حادث، بأنه خطاب الله تعالى وهو قديم؟ وقد حاول المعتزلة البرهنة على ما ذهبوا إليه من حدوث الحكم من عدة وجوه: **أولها**: أن الحكم يوصف بالحدوث، كالقول: حلت المرأة بالنكاح. فهذه العبارة تدل على أن حكم إباحة المرأة حصل بالزواج، ولم يكن موجوداً قبل ذلك. **وثانيها**: أن الحكم هو صفة لفعل العبد، والعبد حادث ففعله حادث، وكذلك صفته وهي هنا الحكم. ومثاله: قول القائل: هذا الفعل حلال. ويُجاب على هذين الوجهين بأن التعلُّق هو الحادث، أما الحكم فهو قديم، فهناك فارق بين الإحلال والحل، فالإحلال قديم، أما الحل في موضع ما فهو الحادث، ويُجاب عن ذلك أيضاً بأن الحكم هو قول متعلق بالفعل، وليس صفةً له، وأُجيب أيضاً بأن التعلق المقصود هو ما في الذهن، لا التعلق في الخارج، فالنسبة الذهنية هي أمر اعتباري لا يُوصف بالحدوث أو عدمه. **وثالثها**: أن الفعل يُعلَّل بالحادث، كالقول: حلت بالنكاح، فعلة الحكم (الإباحة) هنا هي النكاح، والنكاح حادث، فكذلك الإباحة؛ لأنه إذا كانت علة الشيء حادثة، فمن المسلَّم أنَّ المعلول حادث. وجواب ذلك أن العلة في الشرع هي معرِّف بالحكم، وليست علة وجوده. واعترضوا أيضاً على التعريف بأن فيه ترديداً بدل التحديد، وذلك يفيد الشك والإبهام، في حين أن التعريف يجب أن يتسم بالتحديد ليفيد الإيضاح والبيان. وأُجيب على هذا الاعتراض بأن (أو) قد

---

(١) انظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٣٦-٤٢.

تفيد الشك، وقد تفيد الإبهام، وكلاهما فيه ترديد، لكنها قد تفيد تبيين قسمة، وهذا بيان وإيضاح، والتعريف هو من هذا النوع الأخير.

أما شرح تعريف الآمدي والسبكي، فهو كما يأتي:

المراد بالخطاب كما أوضح الآمدي هو: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه، وقيَّده بالشارع احترازاً عن خطاب غيره. أما قيد (المفيد فائدة شرعية)، فهو يخرج ما لا يفيد فائدة شرعية، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات وغيرها[1]. لكن هذا التعريف غير مانع؛ حيث تدخل فيه الخطابات المفيدة فائدة شرعية ولو لم تكن من الأحكام، ومثال ذلك: إخبار الله تعالى عن أحوال الأمم السالفة، وعرض قصص الأولين، وفائدة مثل: هذا الخطاب هي الاتعاظ والاعتبار بأحوال السابقين[2]، وبذلك يتبيَّن أن التعريف الذي اتفق عليه الجمهور أكثر دقة وضبطاً.

هذا تعريف الحكم عند علماء أصول الفقه، إلا أن الفقهاء ومعهم بعض الأصوليين يذهبون إلى أن الحكم هو ((**مدلول خطاب الشارع**))[3]، وبعبارة أخرى هو ((**أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً**))[4]، فإذا كان جمهور الأصوليين يعتبرون أن نص الخطاب هو ما يطلق عليه الحكم، ((والأحكام ليست من التكليف ولا من صفات الأفعال، وإنما الحكم هو قول الله سبحانه ودليله الذي نصَّبه علماً على الفعل أو التكليف))[5]؛ فإن بعض الأصوليين من الحنفية ومعهم الطوفي والفقهاء يرون أن الحكم هو ما ينتج عن الخطاب من وجوب أو ندب أو إباحة أو كراهة أو حرمة، **فالحكم إذن عند الفقهاء هو الأثر المترتب على خطاب الشارع، وليس خطاب الشارع كما يرى جمهور الأصوليين**[6].

وقد جرى أكثر المعاصرين على تعريف جمهور الأصوليين، وفيما يأتي تعريفان للحكم الشرعي، وردا عند بعض المعاصرين:

التعريف الأول: الحكم الشرعي في الاصطلاح الأصولي هو ((أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً))، والمقصود من التعريف كما يوضح صاحبه كالآتي: أما أثر خطاب الله: فهو ما ثبت بالخطاب ونتج عنه، وليس المراد بخطاب الله تعالى حقيقة الخطاب، بل ما خُوطب به

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٣٦.

(٢) انظر: **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٢٧-٢٨.

(٣) **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ١/ ٣٣٣.

(٤) **مصادر التشريع**، صالح، ٦٢١.

(٥) **المحصول**، ابن العربي، ١/ ٢٣.

(٦) انظر: **منهج استنباط أحكام النوازل**، القحطاني، ٦٠.

المكلفون، وذلك من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، والمقصود به: كلام الله اللفظي لا النفسي. والتقييد بخطاب الله يخرج خطاب غيره من الجن والإنس والملائكة؛ إذ لا حكم إلا لله، ويدخل فيه خطاب السنة والإجماع والقياس، وهذا يُنسب إلى الله تعالى أيضاً، ولكن بالواسطة وليس بشكل مباشر؛ لأن أدلة حجيتها ثبتت بالخطاب. والمقصود بالمتعلق: هو ارتباط الخطاب بالفعل على وجه ما. والمراد بفعل العباد: جنسهم، فيشمل أفعال الفرد والجماعة، والقول (بفعل العباد): يخرج ما تعلق بغير فعلهم، والمقصود بأفعال العباد: أفعال القلوب والجوارح، ومنها: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والأخلاق؛ ويدخل الصغير في قيد العباد دخولاً أصلياً؛ لتعلُّق الخطاب بفعله، ولكنه تعلُّق معنوي، أو وجوب في الذمة[1].

التعريف الثاني: الحكم الشرعي هو: ((القوانين الصادرة من الله لتنظيم حياة الإنسان))، فالتعبير بالقوانين يدل على أن الأحكام ليست خطابات فحسب، بل هي تشريعات إلهية، وتنظيم حياة الإنسان: يشمل كل متعلقات الحكم. وقد انتقد صاحب هذا التعريف ما جرى عليه الجمهور في تعريف الحكم الشرعي من وجهين: **أولهما**: أن الخطاب أعم من الحكم، فلا يصح إطلاق الخطاب على الحكم. **والثاني**: أن الحكم الشرعي يتعلق بفعل المكلف، وذاته، وقد يتعلق بأشياء أخرى، فلا يكفي التعبير عن الحكم بتقييده بأفعال المكلفين، ومثال ذلك: تعلق الحكم بالزوجية أو الملكية[2].

ويُجاب عن الانتقاد الأول بأن لفظة (الخطاب) أو (خطاب الله تعالى) الواردة في تعريف جمهور الأصوليين لم تكن مطلقة، بل قيَّدوها بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وبذلك أفادت الطلب أمراً ونهياً، وأفادت الإباحة، أي أفادت شمول الأحكام التكليفية، بالإضافة إلى الأحكام الوضعية، وهذا يدل على أن المقصود من الخطاب هو الخطاب التشريعي.

أما الانتقاد الثاني فهو صحيح من حيث الظاهر، إلا أنه لدى التدقيق يتبيَّن أن أحكام الشرع كلها ترجع إلى أفعال المكلفين، فالأحكام التي تتعلق بذوات المكلفين ليس المراد منها الذات، بل مردُّها إلى الأفعال، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]. فقد علَّق الله تعالى في هذه الآية وجوب حكم القطع بالسارق والسارقة، ولكن هذا ليس تعليقاً على ذات السارق والسارقة؛ لأنه لا يوجد أحد من الناس يُسمَّى بهذا الاسم، بل

(١) انظر: **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٣٢-٣٥.

(٢) **الحكم الشرعي وتقسيماته**، الحسيني، ١٦.

هو تعليق على الفعل، وهو هنا السرقة، فكل من يسرق يصح إطلاق وصف السرقة عليه ويُسمى سارقاً، وبالتالي يتعلق به حكم الشرع بالقطع.

التعريف المختار للحكم الشرعي وشرحه

من خلال ما سبق بيانُه يظهر أن خلاصة المعنى اللُّغوي للحكم هو: القضاء بأمر ومنع مخالفته، أما معناه عند المنطقيين فهو: إسناد أمر لأمر إثباتاً أو نفياً، هذا في حق تعريف الحكم مطلقاً، أما الحكم الشرعي فهو يُبنى على تعريف الحكم المطلق؛ ذلك أنَّ **الحكم الشرعي هو إسناد أوصاف شرعية للأفعال الإنسانية الظاهرة والباطنة**[1]، وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى تعريفه بأنه: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً، في حين تبنَّى بعضهم وجهة الفقهاء فقالوا في تعريفه: هو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتصاءً أو تخييراً أو وضعاً؛ واختار بعضهم عبارة (العباد) بدل (المكلَّفين)؛ لأنَّها تُدخل الصبي.

وبالاستفادة مما مرَّ من تعريفات يمكن تعريف الحكم الشرعي بأنه: **"ما يُتيقَّن أو يغلب على الظن أنه قضاء الله تعالى -بالأصالة أو الدلالة- المتعلق بأفعال العباد من اقتضاء وتخيير ووضع"**.

ولشرح هذا التعريف لا بد من توضيح الحدود التي يتكوَّن منها، واحداً تلو الآخر كالآتي:

الحد الأول: ما يغلب على الظن أو يُتيقَّن: و(ما) هنا موصولة بمعنى الذي، وهي هنا تفيد العموم والإطلاق، فتشمل كل ما يغلب على الظن أو يُتيقَّن أنه قضاء الله تعالى. ولم أجد فيما اطلعت عليه من عبارات القدماء والمحدثين، من أشار إلى هذا القيد، بالرغم من أهميته البالغة. ومن المعلوم أن دلالة الخطاب الشرعي على الأحكام، هي إما ظنية أو قطعيَّة، وبناءً على ذلك لا يصح إطلاق نسبة الحكم إلى الله تعالى، دون الإشارة إلى أن العلم بهذه النسبة هو إما قطعي أو ظني.

الحد الثاني: قضاء الله تعالى بالأصالة أو الدلالة: وقضاء الله تعالى هنا يُراد به الخطاب الإلهي الذي يفصل في أفعال العباد. وعبارة (قضاء) هي أقرب إلى تعريف الحكم من عبارة (خطاب) التي اختارها الأصوليون. وإضافة القضاء إلى الله تعالى تفيد اختصاصه ﷻ بالفصل في الأحكام، فهذا القيد يخرج قضاء غير الله تعالى، من إنس وجن وملائكة، إلا أنه يشمل ما ينسبه المجتهد إلى الله تعالى بغلبة الظن، من أنه الحكم في المسألة، وهذا ما يفيده قيد (بالأصالة أو الدلالة) الذي لم يتعرَّض أحد إلى ذكره -فيما أعلم- ، بالرغم من أهميته الكبيرة. فإطلاق الأصوليين عبارة (خطاب الله تعالى) على الحكم، لا تفيد سوى ما ورد في القرآن الكريم، لأنه وحده الوحي المتلوّ، وقد يُلحق به خطاب النبي ﷺ، أي: السنة النبوية، من

(١) انظر: **الحكم الشرعي ومصادره**، الحصري، ١٧.

باب التجوُّز، أما خطاب علماء الأمة (الإجماع)، وخطاب المجتهدين المستند إلى المصادر الاجتهادية، فلا يُعتبر من خطاب الله تعالى، ولكنه من مدلولات خطاب الله تعالى، وبسبب ما سبق كله كان لا بدَّ من إضافة عبارة (بالأصالة أو الدلالة) للإشارة إلى مصادر الأحكام الشرعية جميعاً، الأصلية منها (القرآن والسنة)، والتبعية (الإجماع والقياس، وجميع المصادر الاجتهادية الأخرى).

الحد الثالث: المتعلق بأفعال العباد: وفي توضيح هذا القيد عدَّة أمور:

أولها: أن المقصود بالفعل هو الفعل الذي يدخل تحت قدرة العبد، ويتمكَّن من تحصيله[1]؛ لأنَّ حكم الله تعالى لا يتعلَّق بالمستحيل، ولا بما لا يُطاق؛ لقوله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ [الحج:٧٨].

والثاني: أنَّ المراد جنس الأفعال الإنسانية، مما يشمل فعل الفرد، وفعل الجماعة، سواءً أكان فعل القلب (الاعتقاد)، أو فعل الجوارح (وهو القول أو الفعل).

والثالث: أن من الأحكام الشرعية ما ينصَّب على أفعال العباد، وهي الأحكام التكليفية، ومنها ما ينصَّب على ما يتعلق بأفعال العباد، وهي الأحكام الوضعية، وقد أشارت عبارة (المتعلق بأفعال العباد) إلى المشمول الأول من الحكم وهو أفعال العباد، أما المشمول الثاني -وهو ما يتعلق بأفعال العباد- فقد تمت الإشارة إليه في الحد الذي بعده، في عبارة (وضع).

والرابع: أن تعلُّق الحكم الشرعي يكون بأفعال العباد لا بذواتهم، وأنَّ ما ورد من تعلُّق الأحكام الشرعية بغير الأفعال الإنسانية، إنما يرجع إلى الأفعال بوجه من الوجوه.

والخامس: أن الحكم الشرعي يشمل الصبي الصغير إلى جانب البالغ الكبير، فما دام الشرع قد علَّق الحكم بفعل الطفل، ورتَّب على تصرفاته الضمان، فهذا يدلُّ على أن ذمَّته يمكن أن تكون مشغولةٌ بالتكاليف الشرعية، وهذا ما يُسمَّى بأهلية الوجوب، أما أهلية الأداء فهي أمرٌ آخر، فالأداء في حق الطفل واجبٌ على الولي، وهو المسؤول عنه؛ لقِصر إدراك الطفل عن الأحكام الشرعية.

الحد الرابع: من اقتضاء وتخيير ووضع: وهذا الحد ليس توكيداً لما سبقه، وإنما هو قيد متعلق بحد (قضاء الله تعالى) يفيد التفصيل في أن الحكم هو قضاء الله تعالى المنقسم إلى: الاقتضاء والتخيير والوضع. والمقصود بالاقتضاء: الطلب، وهو طلب الفعل أو طلب الترك، ويكون جازماً في الوجوب، أو غير جازم في الندب. أما التخيير: فيُقصد به الإباحة، حيث يكون إتيان الفعل وتركه على حدٍّ سواء في الشرع،

---

(١) انظر: **منهج استنباط أحكام النوازل**، القحطاني، ٦٤-٦٦.

فلا يُثاب فاعله ولا يُعاقب تاركه. أما المقصود بالوضع: فهو جعل شيء ما على نحو خاص متعلقاً بشيء آخر، كجعل الوفاة سبباً للإرث، واشتراط الوضوء للصلاة، وجعل القتل مانعاً من الميراث.

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي

يمكن تقسيم الحكم الشرعي عدَّة تقسيمات، بالنظر إلى عدَّة اعتبارات، **فبالنظر إلى متعلَّقه** ينقسم إلى: **أحكام خبرية (اعتقادية)، والمراد بها ما لا يتعلق بكيفية عمل**؛ وإلى **أحكام إنشائية (عملية)، وهي الأحكام التي تتعلَّق بكيفية عمل**، وهي ترد في صيغة أمر أو نهي[1]. وإذا أُطلق الحكم الشرعي في الدراسات الأصولية، فالمراد منه هو الأحكام العملية المتعلقة بالأفعال الإنسانية، كما سبق بيان ذلك في تعريف الحكم الشرعي.

وينقسم الحكم الشرعي أيضاً إلى أوَّلي وثانوي **بالنظر إلى العوارض** التي تعرض له: **فالحكم الأوَّلي** هو ما يثبت ابتداءً بقطع النظر عن العوارض والتوابع والإضافات، التي قد تطرأ على الموضوع، وقد سمّاه الإمام الشاطبي بالاقتضاء الأصلي للأحكام، ومن أمثلته: إباحة البيع والصيد والإجارة، ووجوب الصلاة، وحرمة أكل لحم الميتة، بغض النظر عن العوارض؛ أما **الحكم الثانوي** فهو ما يثبت لموضوع ما بسبب طروء العوارض، أو هو الواقع على محل باعتبار التوابع والإضافات، وقد سمّاه الإمام الشاطبي بالاقتضاء التبعي للأحكام، ومن أمثلته: وجوب الزواج على من خشي على نفسه العنت، وكراهبة الصيد لمن قصد به اللهو، وكراهية الصلاة لمن يدافع الأخبثين، وإباحة أكل الميتة لمن اضطر[2].

وينقسم الحكم الشرعي إلى قطعي وظني، **بالنظر إلى مستوى دلالة الدليل عليه: فالحكم القطعي هو ما يثبت لموضوع ما دون وجود أي احتمال أو شك**، وقد سمّاه بعض المعاصرين بالحكم الواقعي، لموافقته ما في نفس الأمر والواقع. أما **الحكم الظني** فهو ما يثبت لموضوع ما مع احتمال ثبوت غيره، ويسمى بالحكم الظاهري، أو الحكم بالظاهر؛ لأنه ما يظهر للمجتهد بغلبة الظن، مما قد يوافق حقيقة الأمر أو لا[3].

والحكم الشرعي بمختلف طرق تقسيمه يرجع إلى الاجتهاد، وهذا الاجتهاد قد يظهر في صورة **اجتهاد ابتدائي** من دون سؤال أحد، وقد يأتي على شكل **فتوى، وهي** «**ما يخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً**»[4]، ولهذا الجانب من الأحكام علم خاص يُدعى

---

(١) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٦٩٥. **أثر الواقع في تطور العقود**، الشرقاوي، ٣٨-٣٩.

(٢) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٥٨. **الحكم الشرعي وتقسيماته**، الحسيني، ٤٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٤٢.

(٤) **الاجتهاد في الإسلام**، العمري، ٤٧.

((**علم الفتاوى: وهو علم تُروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية ليسهل الأمر على القاصرين من بعدهم**))[1]؛ وهنالك صورة ثالثة يظهر فيها الحكم الشرعي هي: **القضاء، وهو** ((**الحكم بين المتقاضيين، والفصل في الخصومات بينهم على وجه يلزم كلاً منهما بما عليه تجاه الآخر**))[2]. فكل من الحكم والفتوى والقضاء عبارة عن أحكام مستنبطة بالاجتهاد، إلا أن الفتوى قد تكون حكماً كلياً عاماً يشمل جميع المكلفين، وقد تكون حكماً جزئياً خاصاً يشمل مكلفاً بعينه، وهذا راجع إلى صيغة الفتوى؛ بينما القضاء فهو دائماً عبارة عن حكم جزئي يخص بعض المكلفين دون غيرهم، والفارق بينهما، أن الفتوى لا تفيد الإلزام، بخلاف القضاء[3]؛ أما الحكم فهو دائماً يتصف بالعموم والإطلاق.

أما أقسام الحكم الشرعي **بالنظر إلى ماهيته** فهما قسمان، يندرج تحت كل واحد منهما أنواع متعددة، وهذان القسمان هما: **الحكم التكليفي والحكم الوضعي**. وهذا التقسيم هو الأشهر، والذي جرى عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً، وفيما يأتي بيانٌ لهذين القسمين مع توضيح الأنواع التي تندرج تحت كل واحد منهما:

أولاً: الحكم التكليفي

والحكم التكليفي[4] هو ما يقتضي طلب فعل أو الكف عن فعل، أو التخيير بين الفعل والكف. وطلب الفعل قد يكون جازماً فيفيد الإيجاب، أو غير جازم فيفيد الندب؛ وكذلك طلب الكف، قد يكون جازماً فيفيد الحرمة، أو غير جازم فيفيد الكراهة. ويُسمَّى هذا الحكم بالتكليفي لأنه يتضمن التكليف بفعل أمر أو تركه، فإطلاق التكليف على الأحكام الخمسة هو من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء؛ لأن التكليف في الحقيقة يُطلق على الوجوب والحرمة فقط، إذا أُريد به إلزام ما فيه كلفة، أما إذا أُريد به مطلق الطلب فيشمل الندب والكراهة أيضاً، أما الإباحة فيُطلق التكليف عليها من باب التجوُّز والتغليب؛ وإذا أُريد بالتكليف وجوب الاعتقاد بالأحكام كما وردت عن الشرع، فيشمل الأحكام الخمسة[5].

---

(١) **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة**، طاش كبرى زاده، ٥٣٦.

(٢) **الاجتهاد في الإسلام**، العمري، ٤٤.

(٣) انظر: **فقه الواقع**، د.حصوة، ١١٨.

(٤) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (charging legal law). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٨٤.

(٥) انظر: **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ١/ ٢٣-٢٥. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ١٠٢-١٠٣. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٦٠. **البرهان**،الجويني، ١/ ٨٨. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٩٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٣. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ١/ ٢٩٣. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٢. **الوجيز في أصول الفقه**، د.زيدان، ٢٦.

ويمكن تلخيص أقسام الحكم التكليفي بالعبارة الآتية: ((خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء، فإما أن يكون طلباً جازماً، أو لا يكون كذلك. فإن كان جازماً، فإما أن يكون طلب الفعل، وهو الإيجاب، أو طلب الترك، وهو التحريم. وإن كان غير جازم، فالطرفان إما أن يكونا على السوية، وهو الإباحة، وإما أن يترجح جانب الوجود، وهو الندب، أو جانب العدم وهو الكراهة))[1].

وقد ورد طلب الفعل في مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [البقرة:٤٣]. وورد طلب الكفِّ كذلك في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة:١٨٨]. وكذلك ورد التخيير في عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾ ﴾ [البقرة:٢٣٦].

وللحكم التكليفي خمسة أنواع بالنظر إلى قوّة الطلب من أمر أو نهي، وهي كالآتي:

١-الواجب[2]: وهو **خطاب الشارع المتضمن طلباً جازماً بفعل يُثاب فاعله ويُعاقب تاركه**[3]، أو هو طلب الفعل مع المنع من الترك[4]، وهو بعبارة أخرى كما يذكر الآمدي: خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما[5]، أو هو الفعل المقتضَى من الشارع الذي يُلام تاركه شرعاً، أو هو ما يُمدح فاعله ويُذمُّ تاركه على بعض الوجوه[6].

والواجب هو الفرض نفسُه عند جمهور الأصوليين من شافعية ومالكية وحنابلة، فلا فارق بينهما لديهم من حيث وجوب العمل[7]؛ في حين يذهب الحنفية إلى التفريق بين الفرض والواجب، حيث خصُّوا **الفرض** بما كان مقطوعاً به، وعرفوه بأنه ((**اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل الزيادة والنقصان، وهو**

---

(١) **المحصول**، الرازي، ١/ ١١٣. وانظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٤٣.

(٢) يُعبر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (obligation, order, duty). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٤٦٧.

(٣) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٦٢. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ١/ ٥٥٩.

(٤) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٤٤.

(٥) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٣٨-١٤٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٤. وقوله: (في حالة ما)، جاء لإخراج الواجب الموسع في الوقت، لأنه لا يُذم تاركه ما دام لم يتجاوز الوقت.

(٦) انظر: **البرهان**، الجويني، ١/ ٢١٤. **المحصول**، الرازي، ١/ ١١٧. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٥.

(٧) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٣٨-١٤٠. **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٤٥. **أصول الفقه**، الخضري، ٣٣.

مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع))[١]، وأما الواجب فحصروه فيما كان مظنوناً، وعرَّفوه بـ ((ما يكون لازم الأداء شرعاً ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة))[٢].

٢-المندوب[٣]: وهو **خطاب الشارع المتضمن طلباً غير جازم بفعل يُثاب فاعله ولا يُعاقب تاركه**[٤]، وقد عبَّر عنه الآمدي بأنه: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً[٥]، أو هو ما يُمدح فاعله ولا يُذمُّ تاركه[٦]. ويرى أكثر الشافعية أن المندوب ليس من الأحكام التكليفية؛ لأنَّ التكليف إنما يكون بما فيه كُلفة ومشقة، والمندوب يتساوى مع المباح في التخيير بين الفعل والترك من دون حرج، إلا أنَّ المندوب يزيد على المباح بالإثابة على الفعل. ويمكن تسميته مندوباً بالنظر إلى وجوب اعتقاد أنه مندوب، وباعتبار أنه لا يخلو من تحمُّل بعض مشقة عند الفعل، والخوف من تفويت الثواب عند الترك[٧].

٣-المباح[٨]: وهو **خطاب الشارع المتضمن التخيير بين فعل وترك لا يستحق فاعله ثواباً ولا تاركه عقاباً**. وعبر عنه الآمدي بتعريف قريب من هذا فقال: ((هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل))[٩]، أو هو ما لا يُمدح على فعله ولا على تركه[١٠]. وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن المباح ليس من الأحكام التكليفية، وخالفهم في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، ودليله أن المباح يجب اعتقاد أنه مباح، وهذا من التكليف، فالخلاف إذن لفظي[١١].

---

(١) **أصول السرخسي**، ١/ ١١٠. وانظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٣٧٩.

(٢) **أصول السرخسي**، ١/ ١١١. وانظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٤٣٦.

(٣) يُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (sth recommended, commendable). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٤٥٠.

(٤) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ١٣٩. التبصرة، الشيرازي، ١/ ١٣٧. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٦٢. **أصول السرخسي**، ١/ ١١٥. ١/ ١١٥. **قواعد الأحكام**، ابن عبد السلام، ١/ ٤٥. **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ١٧٩.

(٥) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٦٣-١٦٥. وانظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ١٢٨.

(٦) انظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٥٠. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٥.

(٧) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٦٣-١٦٥. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٤. **أصول الفقه**، الخضري، ٣٣.

(٨) يعبر عنه في الإنكليزية بـ (permissible, lawful). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٣٨١.

(٩) **الإحكام**، الآمدي، ١٦٧.

(١٠) انظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ٥١. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٥.

(١١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١٦٧-١٦٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٤. **أصول الفقه**، الخضري، ٣٣.

٤-**المكروه**[(١)]: وهو **خطاب الشارع المتضمن طلباً غير جازم بالكف عن فعل يستحق فاعله العقاب العقاب على فعله**، أو هو ما زجر عنه الشارع ولم يلُم على الإقدام عليه[(٢)]، وقد يُراد به ترك ما مصلحته راجحة كالمندوبات، أو ما نُهي عنه نهيَ تنزيه لا نهيَ تحريم، أو ما في القلب منه حزازة وإن كان غالب الظن حلُّه، أو هو ما يُمدح تاركه ولا يُذمُّ فاعله[(٣)]. وقد ورد فيه نفس الخلاف في المندوب من أنه من أحكام التكليف أو لا[(٤)]، وهو عند الحنفية ينقسم إلى قسمين، هما: **الأول: المكروه تحريماً**: وهو **ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلباً جازماً بدليل ظني مطلقاً، بحيث يثاب المكلف على الكف عنه، ويعاقب على فعله، كما يُفسق على إنكاره ولا يُكفَّر**، وهو نفس الحرام عند جمهور الأصوليين[(٥)]، **والثاني: المكروه تنزيهاً**: وهو **ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلباً غير جازم، بحيث يُثاب على الكف عنه، ولا يُعاقب على فعله ولا يُعاتب**[(٦)].

٥-**الحرام**[(٧)]: وهو **خطاب الشارع المتضمن طلباً جازماً بالكف عن فعل يستحق فاعله العقاب على على فعله**، أو هو بعبارة أخرى أشار إليها الآمدي: ما ينتهض فعلُه سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له[(٨)]، أو هو ما يُذمُّ فاعله ويُمدح تاركه[(٩)].

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام الشافعي ذهب إلى أن ما حُرِّم بوصفٍ ما فهو مثل: المحرم في الأصل، وهو مضاد للواجب، وخالفه في ذلك أبو حنيفة الذي يرى أن المحرم بالأصل غير المحرم لوصف زائد عن الأصل، ومثال ذلك: إيجاب الصوم في الأصل، وتحريم إيقاعه في يوم العيد: فيرى الشافعي أن المحرم هو الصوم الواقع، فهو ملحق بالمحرم تحريماً أصلياً، وتحريمه مضاد للوجوب؛ بينما يرى أبو حنيفة أن المحرم هو (الوقوع) أي: وقوع الصيام يوم العيد، لا (الواقع) أي: الصيام، وهما متغايران، وبهذا

---

(١) يُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (sth abominable, reprehensible). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٤٣٩.

(٢) **البرهان**، الجويني، ١/ ٢١٦.

(٣) انظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٥١. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٥.

(٤) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٦٦. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٤. **أصول الفقه**، الخضري، ٣٣.

(٥) وهو في اللغة الإنكليزية (abominable to the degree of prohibition). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٤٣٩.

(٦) وهو في اللغة الإنكليزية (sth indecisively abominable). انظر:المرجع السابق، ٤٤٠.

(٧) ويعبر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (prohibition, forbiddance). انظر: **معجم مصطلحات اصول الفقه**، د.سانو، ١٧٦.

(٨) **الإحكام**، الآمدي، ١٥٦.

(٩) انظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ١٢٧. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٥.

يُلحق بالمحرم باعتبار غيره. ومثاله أيضاً: أن صلاة المحدث حرمت وبطلت لفوات شرط الطهارة، لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث[1]. ويفيد هذا التمييز الذي يذهب إليه الإمام أبو حنيفة في طريقة التعامل مع الأمر المحرم، فما كان تحريمه متوجهاً إلى أصله فهو لا يمكن أن يُعدل عن تحريمه بحال، وأما ما كان تحريمه لوصف خارج عن أصله، فيمكن العدول عن تحريمه بإزالة الوصف الذي كان مناط التحريم.

ثانياً: الحكم الوضعي

والحكم الوضعي[2] هو **ما يقتضي وضع الشارع شيئاً ما سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه،** وقد سُمِّي هذا الحكم بالوضعي لأنه يقتضي وضع الشارع أشياءً على ارتباط بأشياء أخرى، كارتباط الأسباب بالمسببات، فليست هي أوامر منوطة بأفعال العباد، بل هي أمور شرعها الله تعالى، تُعرف عند وجودها أو انتفائها أحكامُ الشرع المنوطة بأفعال المكلفين[3].

ومن النصوص التي تضمنت حكماً بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾ ﴾ [الإسراء:٧٨].

ومما دل على الشرط قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [آل عمران:٩٧].

ومما دل على المانع قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [البقرة:٢٢٢].

إذن، يتنوع الحكم الوضعي إلى عدَّة أنواع، أهمها: السبب والشرط والمانع، وقد أضاف بعض العلماء إليها: الصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة، فيما اعتبرها غيرهم من الأحكام التكليفية، وفيما يأتي بيانُ هذه الأنواع باختصار:

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١٥٦-١٦٢. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٤.

(٢) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (correlative law). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٨٤.

(٣) **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ١/ ٤٣٤-٤٣٥. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ١٠٢-١٠٣. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٩٩. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٣. **الوجيز في أصول الفقه**، د.زيدان، ٢٦. **علم أصول الفقه**، خلاف، ١٠٢-١٠٣.

١-السبب[١]: هو في اللغة ((ما يُتوصل به إلى المقصود من علم أو قدرة أو آلة))[٢]، وفي الاصطلاح الشرعي هو ((**عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه**))[٣]، والمقصود به هنا: جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود حكم، أي يستلزم وجودُه وجود الحكم، وعدمه عدم الحكم[٤]، أو هو كل وصف ظاهر منضبط دلَّ الدليل السمعي على كونه معرِّفاً لحكم شرعي.

وينقسم السبب إلى **ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمةً باعثة عليه**، كجعل زوال الشمس أمارة على وجوب الصلاة في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨ ﴾ [الإسراء:٧٨]، وكجعل رؤية الهلال سبباً لوجوب الصوم في رمضان، في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ [البقرة:١٨٥]، وينقسم أيضاً إلى **ما يستلزم حكمةً باعثة على شرع الحكم**، مثل: الشدَّة المطربة المحرمة لشرب النبيذ المحرم بالقياس على الخمر[٥].

٢-الشرط[٦]: وهو **ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم**[٧]، كشرط الإحصان في وجوب رجم الزاني، فلو انتفى لم يجب الرجم؛ وكاشتراط الحول لوجوب الزكاة.

وينقسم إلى قسمين: **أولهما: شرط السبب**: وهو ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب، أو ما كان عدمه مخلاً بمعنى السببية، كالقدرة على تسليم المعقود عليه في عقد البيع. **والثاني: شرط الحكم**: وهو ما يكون عدمه مخلاً بمقصود الحكم مع بقاء معنى السببية، أو هو ما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب، ومثاله اشتراط الطهارة للصلاة[٨].

٣-المانع[٩]: وهو عكس الشرط، وهو **ما يلزم من وجوده عدم الحكم أو بطلان السبب، ولا يلزم عن عدمه وجود ولا عدم**[١٠]، أو هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده عدم الحكم أو عدم السبب.

---

(١) ويعبر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (cause, reason). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٢٢٨.

(٢) **كشف الاسرار**، البخاري، ٤/ ٢٤١.

(٣) **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ٣١٨.

(٤) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٩٤.

(٥) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٢-١٧٤. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٤٦. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٥.

(٦) ويعبر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (condition, sign). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٢٤٤.

(٧) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٩٩. **أصول الفقه**، الخضري، ٦١.

(٨) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٥. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٤٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٥.

(٩) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (hindrance). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٣٧٩.

(١٠) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١٠٢.

وينقسم إلى مانع للحكم ومانع للسبب، **ومانع الحكم**(١): هو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب، كالأبوة المانعة من القصاص مع توافر القتل العمد العدوان؛ وأما **مانع السبب**(٢): فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدين في ملك النصاب، وهو شرط الزكاة. ويتنوع المانع إلى ما يمنع ابتداء الحكم ودوامه كالرضاع في تحريم النكاح، وما يمنع ابتداء الحكم لا دوامه كالعدة في تحريم نكاح الغير، وما يمنع الحكم دواماً لا ابتداءً كالكفر بالنسبة لملك الرقيق المسلم، الذي لا يمنع التملك ابتداءً لكنه يحول دون دوام الملك(٣).

٤-**الصحة**: والصحيح هو **ما صدر من أفعال المكلف مستوفياً شروطه وأركانه على الكيفية المطلوبة، بحيث تترتب عليه آثاره الشرعية**(٤).

وتتنوع الصحة إلى صحة العبادات وصحة المعاملات، أما الأولى فهي عند المتكلمين: موافقة أمر الشارع في ظن المكلف لا في نفس الأمر سواء وجب القضاء أم لا، أما عند الفقهاء، فهي: سقوط القضاء بالفعل، والمثال على ذلك: من صلى وهو يظن نفسه طاهراً، ثم تبيَّن له بعد أداء الصلاة أنه لم يكن طاهراً، فهذه الصلاة تسمَّى صحيحة عند المتكلمين، ولكنها باطلة عند الفقهاء؛ لأنها لم تُسقط القضاء. وأما الصحة في المعاملات فالمقصود منها حصول العقد على وجه تترتب فيه ثمرته المطلوبة منه عليه(٥).

٥-**البطلان**(٦): والبطلان نقيض الصحة، وهو ((**كون الشيء لم يستتبع غايته**))(٧)، ويمكن تعريفه بأنه: هو مخالفة أمر الشارع مما يوجب القضاء في العبادات، أو هو حصول العقد على وجه لا تترتب فيه الثمرة المطلوبة منه(٨).

---

(١) ومانع الحكم في اللغة الإنكليزية هو (hindrance nullifying the legal ruling). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٣٨٠.

(٢) ومانع السبب في اللغة الإنكليزية هو (hindrance nullifying the cause).انظر:.المرجع السابق، ٣٨٠.

(٣) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٥. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٤٩. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٥. **أصول الفقه**، الخضري، ٦٥.

(٤) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١٠٤. **أصول الفقه**، الخضري، ٧٤.

(٥) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٧٥. **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٥. **نهاية السول**، الإسنوي، ٥٩-٦٠. **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٣٧٩. **تحقيق المراد**، العلائي، ١/ ٦٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٥٠-٢٥١.

(٦) يعبر عن البطلان والفساد في اللغة الإنكليزية بـ (nullity, voidness, invalidaity).انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ١٠٦.

(٧) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٦٠.

(٨) انظر: **أصول الفقه**، الخضري، ٧٤.

وقد زاد الحنفية مصطلح الفساد، وهو مرادف للبطلان عند جمهور الأصوليين[1]، وبينه وبين البطلان عند الحنفية عموم وخصوص، فكل باطل فاسد، وليس كل فاسد باطلاً؛ فالباطل عند الحنفية هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، كبيع الحمل، أما الفاسد فهو: **ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه،** ومثاله: بيع الدرهم بالدرهمين، أي: بيع مال الربا بجنسه متفاضلاً، إذ بيع مال الربا بجنسه مشروعٌ في الأصل إذا تساوا البدلان، فلما دخل وصف التفاضل حرُم العقد. ويمكن العودة إلى الصحة بإزالة الوصف المحرم، وهو هنا التفاضل.

والفاسد عند الحنفية رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل[2]، ويمكن تعريف الباطل إذن عندهم بأنه: ما يكون الخلل فيه في أصل العقد (أساسه) في الصيغة أو العاقدين أو المعقود عليه، ولا يترتب عليه أثر شرعي، أو هو **ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه؛** أما الفاسد فهو ما كان الخلل فيه في وصف من أوصاف العقد، كشرط من شروطه الخارجة عن ماهيته وأركانه، ويترتب عليه بعض الآثار، أو هو ما كان أصله مشروعاً، ولكن امتنع لوصف عارض، فبيع المجنون باطل، بينما البيع بثمن غير معلوم فهو فاسد[3].

٦-**العزيمة والرخصة**[4]: أما العزيمة فهي **ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً لتكون قانوناً عاماً لكل لكل المكلفين في جميع الأحوال**[5]، أو هي الحكم الأصلي السالم موجبُه من المعارض، فهي ما لزم العباد بإلزام الله تعالى، كالصلوات الخمس، ومشروعية البيع.

وأما الرخصة فهي: **ما شُرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم،** أو ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع[6]. وهنا يوجد طرفان: **الأول:** هو العذر، **والثاني:** هو السبب المحرم. وقد يترجَّح أحدهما على الآخر أو يتساويان، فإذا ترجح العذر على السبب المحرم كان الحكم عزيمة، وإذا تساويا كإباحة

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٧٦. **المحصول**، الرازي، ١/ ١٤٣. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٠٠. **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٤٠.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٦. **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ٦٢. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٥٧.

(٣) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١٠٦.

(٤) يُعبَّر عن العزيمة في اللغة الإنكليزية بـ (strict law, original law).انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٢٨٥. وأما الرخصة فيُعبر عنها في اللغة الإنكليزية بـ (concessionary law).انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه،** د.سانو، ٢١١.

(٥) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١٠٩. **أصول الفقه**، الخضري، ٦٦.

(٦) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٤٣٣.

التلفُّظ بكلمة الكفر عند الإكراه، وقصر الصلاة في السفر، احتمل أن يكون رخصةً أو عزيمة على خلاف في ذلك، أما إذا ترجَّح السبب المحرِّم على العذر فهو رخصة[1].

والرخصة تأتي على أربعة أحوال: **أولها**: ما استُثني من أصل كلي دون اعتبار أي عذر، مثل: ترخيص المساقاة والسَّلَم. **وثانيها**: ما وُضع عن هذه الأمة من تكاليف غليظة أو أعمال شاقَّة، كقطع الملابس عند تنجُّسها. **وثالثها**: ما شُرع توسعةً على العباد، كإباحة الفطر في السفر. **ورابعها**: ما شرع من أصل كلي لعذر شاق مما لا يتجاوز موضع الحاجة، كإباحة أكل الميتة للمضطر[2].

ثالثاً: مقارنة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي

هنالك عدَّة نقاط يمكن فيها المقارنة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، وهي[3]:

١-إن كلاً من الحكم التكليفي والحكم الوضعي يتعلَّق بأفعال العباد: فأما الحكم التكليفي فيكون المقصود منه طلب فعل أو كف أو التخيير بين الفعل والكف، بينما يكون المقصود من الحكم الوضعي هو بيان ما جعله الشارع سبباً لوجود شيء أو شرطاً أو مانعاً، بمعنى وضع شيء وترتيب أفعال العباد التكليفية عليه إثباتاً أو نفياً؛ ليعرفوا متى يثبت الحكم التكليفي ومتى ينتفي، فالحكم التكليفي ((مقصودٌ أصالة لذاته ليمتثله المكلف))، بينما الحكم الوضعي فلا يكون ((مقصوداً لذاته، إلا إذا كان حكماً وضعياً من وجه، وتكليفياً من وجه آخر، كالنكاح))[4].

٢-تكون الأحكام التكليفية دائماً بما يدخل تحت قدرة الإنسان؛ لأن المقصود منها الامتثال، ولأن تكليف الإنسان بما لا يُطاق هو تكليف بالمُحال، وقد تبيَّن بالاستقراء أن هذا لم يحصل في الشرع، ودليل ذلك قوله ﷻ: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ** ﴾ [البقرة:٢٨٦]. ومن أمثلة الأحكام التكليفية وجوب الصلاة، وحرمة الزنا والسرقة، أما الأحكام الوضعية: فقد تكون في مقدور الإنسان، إذا كانت فعلاً من أفعاله، كجعل السرقة سبباً لقطع اليد، في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ**

---

(١) انظر: **الإحكام**: الآمدي، ١/ ١٧٦-١٧٧. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٦١-٢٦٢. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١١٠.

(٢) انظر: **أصول الفقه**، الخضري، ٦٧.

(٣) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٩٩-١٠٠. **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٤٥-٤٧. **نظرية التكليف في الشريعة الإسلامية**، د.حميدان، ٢٨-٣٠. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٤٣. **الوجيز في أصول الفقه**، د.زيدان، ٢٧-٢٨. **علم أصول الفقه**، خلاف، ١٠٣-١٠٤.

(٤) **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، الغرياني، ٢٤-٢٥.

﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]؛ وقد لا تكون في مقدور الإنسان، إذا لم تكن فعلاً من أفعاله، كجعل دلوك الشمس سبباً لوجوب الصلاة في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾ ﴾ [الإسراء:٧٨].

٣-لا يمكن تصوُّر وجود الحكم التكليفي دون وجود الحكم الوضعي، فكل حكم تكليفي له سبب أو شرط أو مانع يتعلق به، ومن ذلك الزنا: فهو حرام تكليفاً، وسببٌ لثبوت الحد وضعاً، وكذلك الوضوء هو واجب تكليفاً، وشرط للصلاة وضعاً؛ بينما يمكن انفراد الحكم الوضعي بالوجود، كما في أوقات الصلاة التي تُعتبر من شروط وجوب الصلاة، إلا أنها قد توجد ولا يوجد الفعل المأمور به -وهو الصلاة- من العبد.

٤-يتعلق الحكم التكليفي دائماً بأفعال العباد، فهم وحدهم الذين يمكن تكليفهم بالفعل أو الكف، أما الحكم الوضعي فقد يتعلق بفعلِ غير الإنسان، مثل: الحيوانات مما لا يمكن تكليفه، فلو أن دابةً -مثلاً- أتلفت مال أحد، توجَّب على صاحبها الضمان؛ لأنها كانت سبباً في ذلك.

٥-الحكم التكليفي هو من باب كسب الأفعال بخلاف الحكم الوضعي فهو لا يتعلق بالكسب، فدفعُ العاقلة الدية في قتل الخطأ يكون لأن فعل الغير كان سبباً في ثبوت هذا الحق في ذمتهم، ولا يكون هذا من باب التكليف؛ لاستحالة التكليف بفعل الغير، كما ثبت ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام:١٦٤].

المطلب الثالث: خصائص الحكم الشرعي وشروط التكليف به

بعد أن تبيَّنت حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه، لا بدَّ من أجل توضيح مفهومه بجلاء من بيان الخصائص الذاتية التي لا يمكن أن يوجد الحكم الشرعي من غير وجودها، والتي تميزه عن غيره من الفتاوى والقضاء والقوانين، وما دام هذا الحكم الشرعي منسوباً إلى الشرع في تأسيسه، فلا بد أيضاً من الوقوف على شروط إعماله والتكليف به ؛ لأن توافر شروط التكليف به في الواقع يُعتبر هو المحل المناسب لإيجاد الحكم.

أولاً: خصائص الحكم الشرعي

يختص الحكم الشرعي بقسميه (التكليفي والوضعي) بأمور تميزه عن غيره من الأحكام القانونية الوضعية، وقضاء القضاة في المحاكم، وفتاوى المفتين، ولما كان من المعلوم أن الحكم الشرعي هو نتيجة من نتائج الاجتهاد، كان مسلَّماً أن الحكم قد يكون قاطعاً وقد يكون ظنياً؛ وإنما يكون ذلك تبعاً لقوة

الدليل الذي يستند إليه، وقوة دلالة ذلك الدليل على الحكم. وسواءً أكان الحكم من النوع الأول أو الثاني، فإنَّ له خصائص لا تنفصل عنه أبداً، وفيما يأتي بيانٌ تفصيلي لخصائص الحكم الشرعي.

١-**إلهية المصدر**: يتفق علماء الشريعة الإسلامية على أن ((مصدر الأحكام الشرعية إلهي، فهي شرع الخالق الحكيم، والعالم البصير بشؤون خلقه))[(١)]، وقد أشارت غيرُ آية في كتاب الله تعالى إلى هذا الأمر، ومن ذلك ما جاء في سورة الأنعام من أمر الله تعالى لنبيه محمد ﷺ، أن يخبر الناس بأنَّ الله تعالى متفرِّد بالحكم ولا يشاركه فيه أحد، حيث قال: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام:٥٧]. وما دامت مصادر الأحكام الشرعية إلهية، فإن هذه المصادر لا تدل إلا على الحق، ولا تأمر إلا بالعدل، ولا ينتج عنها إلا ما يلائم الحكمة والمصلحة في الحال والمآل، فالأحكام الشرعية عادلة لا تمييز فيها بين أبيض وأسود، ولا بين غني وفقير، أو أمير وعبد، بل الناس أمامها سواسية.

((وينبني على اختصاص الله بالحكم أن غير الله ليس له إلا مجرد الإخبار عما حكم الله به))[(٢)]، فلا يصحَّ إذن لأي أحد من الناس مهما علا قدرُه في العلم، أن ينسب الأحكام إلى نفسه، أو يبتدع أحكاماً يجافي فيها مصادر وأدلة الشريعة، وإلا كان متبعاً للهوى ضالاً، وقد قال الله تعالى في هؤلاء: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص:٥٠]، وهذا جارٍ في أحكام القانون الوضعي، التي شرعها البشر بعقولهم وطباعهم، ومن المعلوم أن العقول البشرية قاصرة، وكثيراً ما توقن خطأ أمر كانت تعتقد أنه الحق والصواب، وكثيراً ما يلزم عن أحكامها الجور والتعدي على حقوق الناس؛ وذلك أنَّ الإنسان لا يخلو من معاني الجهل والنسيان والنقص، بالإضافة إلى وجود الهوى والمصلحة في نفسه[(٣)].

فالحكم الشرعي يمر بمرحلتين حتى يصل إلى المكلف: **المرحلة الأولى**: إنشاء الله تعالى للحكم، وهو يختص بذلك لكمال علمه وحكمته وعدله ورحمته، وفي هذه المرحلة تُراعى موافقة الحكم الشرعي لما فطر الله تعالى عليه الخلق، ولما أقامه الله تعالى في هذا الكون من سنن وقوانين، إلى جانب مراعاة الحكم للعدل، وقيامه على الحكمة. **والمرحلة الثانية**: نشر الحكم بين البشر، وفي هذه المرحلة يدرك الإنسان الحكم الشرعي، ويقوم بإخبار الآخرين به، ولا بد هنا من مطابقة الخبر لما هو عليه الحكم في الحقيقة ونفس

---

(١) **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٣٠١.

(٢) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٣٥٩.

(٣) انظر: **الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، د.حمادو، ٢٧-٢٨.

الأمر، كما ورد عن الله تعالى، و((إدراك المدركين للشريعة واقع يتضمن الإدراك المطابق وغير المطابق، وهو داخل تحت عموم ما يسمى بالواقع العلمي، ولا ريب أنه واقع واسع عريض))[1]، فلا بد في البداية من معرفة الحكم الشرعي معرفة مطابقة لما هو عليه؛ للاطمئنان إلى صحة الإخبار به.

فالمقصود إذن من بيان هذه الخصيصة وهي أن الحكم الشرعي إلهي المصدر، أي: مصدره (دليله) يرجع إلى الله تعالى وحده، وليس المقصود أن الحكم الشرعي إلهي، ولذلك تم التعبير عن هذه الخصيصة من خصائص الحكم الشرعي بعبارة (إلهية المصدر)، ولم يتم التعبير بـ (إلهي)؛ ذلك أن الأحكام الشرعية تُعلم بأحد طريقين: **الطريق الأول** هو معرفة حكم الشرع مباشرةً، وهذا يحصل للمجتهدين في الشريعة في مختلف المسائل، ويحصل أيضاً للعامة في بعض المسائل، مثل: المسائل الواضحة المعلومة من الدين بالضرورة، وما يشابهها من الأحكام التي يمكن لأي شخص أن يفهمها من الدليل الشرعي بشكل مباشر، مما لا يحتاج إلى أدوات الاستنباط، ولا معرفة قواعد الشرع أو مقاصده، ولا ما وراء ذلك مما يحتاجه المجتهد في عملية الاجتهاد. **والطريق الثاني** هو معرفة حكم الشرع بالواسطة، وهذا يحصل للعامي في المسائل التي تحتاج إلى أدوات الاجتهاد، فيعجز عنها ويتعرف على الحكم الشرعي من العلماء، الذين يُعتبرون الواسطة في تعريفه بالحكم؛ وفي كلا الطريقين ترجع معرفة الحكم الشرعي إلى مصدره، سواءً أكانت المعرفة مباشرة أو غير مباشرة. ولما كانت مصادر الشريعة تدل على الأحكام دلالةً ظنية يدخلها الاحتمال، إلى جانب أنها تدل على الأحكام دلالةً قاطعة لا يدخلها أي احتمال، لم يصحَّ التعميم بوسم الأحكام بالإلهية؛ لأن منها ما يصلح في حقه هذا التعميم –وهو الأحكام القطعية–، ومنها ما لا يصلح في حقه هذا التعميم –وهو الأحكام الظنية–، ومن هنا لم يصح القول بأن ((الأحكام الشرعية معصومة من الخطأ))[2]، وإنما يصح هذا في حق الأحكام القطعية دون الظنية، ويصح وسم الأدلة الشرعية بالعصمة من الخطأ؛ لأن مصدرها الوحي.

٢–**العموم والتجريد**: الأحكام الشرعية عامة كلية، تعم جميع المكلفين في جميع الأحوال، وفي كل زمان ومكان[3]، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: ((الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا

(١) **التاصيل الشرعي**، بيهي، ٣٥٩.

(٢) **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٣٠٢.

(٣) انظر: **الاجتهاد بالرأي**، د.حمادو، ٣٣.

يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة))[١].

والمقصود بالعموم هنا أن الأحكام تنطبق على كل من يُوجَّه إليه الخطاب، ((فهي لا تُوضع لشخص معين بالذات، ولا لعمل معين بالذات))[٢]، وإنما تُعلَّق على الأوصاف والعلل، وهذا ما يفيد عمومها في جميع المواطن التي تتوافر فيها مناطاتُها، من غير تمييز بين محل ومحل، أو شخص وشخص. ((وليس المقصود بالعموم الاستغراق، أن تطبق القاعدة على كل من يقيمون بأرض بلد ما، ولكن المقصود أنها لا تكون مقصورة على أناس معينين بذواتهم))[٣].

أما المقصود بالتجريد فأن تعلو الأحكام الشرعية ((فلا تكون عند نشوئها خاصة بشخص معين أو بواقعة معينة، وإنما تنشئ منذ وجودها مركزاً أو وضعاً لا يُنظر فيه إلى شخص معين، أو واقعة معينة، وبذا تنطبق أحكامها على أي شخص أو واقعة تتوافر فيه أو فيها شروطها))[٤]، فالتجريد إذن يُعرَف عند إنشاء الحكم الشرعي، بحيث يكون الحكم متعالياً عن الذوات، بينما يُعرف العموم عند تطبيق الحكم الشرعي على الأشخاص والوقائع بغض النظر عن ذاتيتهم، بل بالبناء على أوصافهم.

ولقد استدل الإمام الشاطبي على عموم التكاليف الشرعية على جميع المكلفين بعدة أمور، هي[٥]:

الأول: أنه وردت نصوص شرعية كثيرة تدل على عموم الشريعة وأحكامها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨ ﴾ [سبأ:٢٨]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥٨ ﴾ [الأعراف:١٥٨]. فهاتان الآيتان تدلان على أن البعثة عامة، وأنه لا يختص أحد من الناس بالأحكام الشرعية دون غيره؛ إذ الرسالة الإسلامية هي لكافة الناس، فلا يمكن أن يندَّ عن هذا العموم أحد من المكلفين.

(١) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٢٤٤.

(٢) **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٧١.

(٣) المرجع السابق، ٧١.

(٤) المرجع السابق ، ٧٢.

(٥) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٢٤٥-٢٤٧.

الثاني: أن الأحكام لو كانت موضوعة على الخصوص لم تكن موضوعة على مقتضى مصالح العباد على العموم، بل لكانت موضوعة على مقتضى مصالح بعض الناس دون بعض، وهذا باطل بالاتفاق، فما يلزم عنه فهو باطل. ولا يخرم هذا العموم ورود بعض الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ، أو ببعض صحابته الكرام كشهادة خزيمة؛ وذلك لأن الأحكام الخاصة إنما جاءت استثناءً من الأصل؛ بل تُعتبر هذه الأحكام الخاصة دليلاً على عموم الشريعة، من حيث إن النصوص أشارت إلى خصوصيتها، إذ لو لم يكن من البديهي عموم الأحكام الشرعية على جميع المكلفين، لما كان هناك من داعٍ إلى تأكيد خصوصية بعض الأحكام، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِي هَاجَرۡنَ مَعَكَ وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ قَدۡ عَلِمۡنَا مَا فَرَضۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ لِكَيۡلَا يَكُونَ عَلَيۡكَ حَرَجٞۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٥٠﴾ ﴾ [الأحزاب:٥٠].

الثالث: أن الصحابة والتابعين وسائر العلماء أجمعوا على عموم الأحكام الشرعية، فجعلوا أفعال النبي ﷺ حجةً لجميع المكلفين، وتعاملوا بالقياس مع النصوص التي لم تَرِد على صيغ العموم، بحيث أعطوا الحكم نفسه للمسائل التي تشبه المسائل التي وردت فيها النصوص، متبعين في ذلك المنهج الإلهي في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا ﴿٣٧﴾ ﴾ [الأحزاب:٣٧]، حيث جعل البيان الإلهي فعل النبي ﷺ فاتحةً لتشريع يعمُّ جميع المكلفين.

الرابع: أنه لو جاز اختصاص بعض الناس ببعض الأحكام لذواتهم وأشخاصهم، لجاز مثل: هذا في قواعد الإسلام، واقتضى ذلك عدم مخاطبة بعض المكلفين بقواعد الإسلام، ومن ذلك الإيمان، ومادام هذا باطل بالإجماع، فما يلزم عنه باطل أيضاً.

مما سبق يتأكَّد أن الأحكام الشرعية مجردة وعامة في جميع المكلفين عموماً موضوعياً، بحيث لا تتعلق بالذوات والأشخاص والأعيان، وإنما تؤسَّس على الأوصاف، فكل مسألة تتوافر فيها المناطات الشرعية، تكون محلاً للحكم الشرعي نفسه الثابت في مثيلاتها، بغض النظر عن الشخص، ومرتبته في قومه، حتى الأحكام الخاصة التي شرعها الإسلام لمراعاة أحوال أو ظروف معينة، فإنها أحكام خاصة من جهة اختصاصها بحال أو ظرف معين، إلا أنها عامة من جهة النظر إلى انطباقها على جميع المكلفين من

دون أي استثناء، فكل من يثبت في حقه هذا الحال أو يعيش ذلك الظرف الخاص، فإن الحكم الشرعي يكون في حقه هو نفسه.

٣-الإلزام: إن وسم الحكم الشرعي بالإلزام يستلزم وجود الجزاء المترتب على عدم قيام المكلف به، وهذا الجزاء موجودٌ بالفعل في الشريعة الإسلامية، فقد رتَّب الله تعالى جزاءً أخروياً على القيام أو عدم القيام بالأحكام الشرعية، يتمثل في الثواب والعقاب، كما رتب إلى جانبه الجزاء الدنيوي في عدد كبير من الأحكام، وهذا الجانب الأخير من الجزاء موجودٌ بمفرده في القوانين والتشريعات الوضعية التي تعتمدها الدول اليوم لإلزام مواطنيها، ومن هنا امتازت الشريعة الإسلامية على سائر التشريعات الأخرى، بوجود الجزاء الأخروي (الثواب والعقاب) الذي يدفع المكلف في كل لحظة لإتيان ما أمر به الشرع، والانتهاء عما نهى عنه، لوجود وازع الخشية من الله تعالى، والأمل في ثوابه والخوف من عقابه[1]، وكذلك فإن الأحكام الشرعية ((تعتمد في تنفيذها على وازع الوجدان والضمير، فضلاً عن اعتمادها على الثواب والعقاب، إذ إنها صادرة عمن يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور))[2].

ومن الأدلة القرآنية الواردة في الجزاء الأخروى قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾ [النساء: ١٢٣-١٢٤]، فهاتان الآيتان تدلان دلالةً واضحةً على الجزاء الأخروي في شقيه: الثواب والعقاب، وتجعلان هذا الجزاء سبيلاً للإلزام بأحكام الشريعة الإسلامية، حيث تؤكد أن هذه سنة من سنن الله تعالى في خلقه، لا يحيد عنها أحد، وليس هنالك من ولي ولا نصير يمكنه خرم هذه السنة.

وفي سياق الحديث عن الجزاء الدنيوي يأتي الأمر بقطع يد السارق واضحاً جلياً في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]، فقد أمر الله تعالى مجموع الأمة -متمثلةً في ولي الأمر- بإقامة الجزاء الدنيوي، بقطع يد السارق؛ لأنه يخالف حكم الله تعالى في حرمة السرقة، ويتعدَّى على أموال الأخرين، وكذلك في باقي الحدود والتعازير، وجميع العقوبات الدنيوية التي أقامها الله تعالى لردع المكلفين عن مخالفة الأحكام.

---

(١) انظر: **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٨٢. **الاجتهاد بالرأي**، د.حمادو،٣١.

(٢) انظر: **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٣٠٣.

وإزاء ما سبق من بيان اتصاف الأحكام الشرعية بالإلزام، فإن المعاصرين يعتبرون ذلك صفةً أساسية للقاعدة القانونية أيضاً، ويرون أن ((وظيفة القاعدة القانونية أن تأمر البشر باتباع سلوك معين في علاقاتهم بعضهم ببعض، يكون مشفوعاً بجزاء معين يطبق كلما اكتملت الظروف والشروط التي حُدِّدت له، ويبرز ذلك الطابع العملي والمفعول الإلزامي للقاعدة القانونية، فإذا لم تتوفر هذه الصفة الإلزامية في محتوى القاعدة، وجب التشكيك في طبيعتها التشريعية والقانونية))(1)، فلا ضمانة إذن في تطبيق أي تشريع ما لم يقترن بجزاء.

وبعد بيان خصائص الحكم الشرعي مفرداً، تجدر الإشارة إلى أن الأحكام الشرعية بمجموعها تختص بخاصية الشمول، بحيث تشمل الشريعة الإسلامية (الأحكام الشرعية) جميع جوانب الحياة، ((سواء منها الجانب الشخصي والجماعي، وسواء منها جانب الأخلاق والعبادة والمعاملة. فهي تنظم علاقات المرء بربه، وبنفسه، ومع غيره، فلا تترك صغيرة ولا كبيرة إلا وتشملها، وتجعلها منسجمة مع ما خُلق لها، قال تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [الأنعام:٣٨]))(2). وقد تضافرت الأدلة التي تؤكد على شمول أحكام الشريعة لكل جوانب الحياة وما يجِدُّ فيها كل يوم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [النحل: ٨٩]، ((ومعنى هذه الآية أن الله ﷻ لم يترك شيئاً إلا وبيَّنه للناس، وجعل في هذا الكتاب دليلاً عليه إما بالنص أو الدلالة))(3)، إذن، ((فبموجب هذا الخطاب وغيره كانت الشريعة الخاتمة للرسائل السماوية تحمل بين دفتيها قوانين وأحكام مبينة لكل ما ينبغي بيانه))(4)، ولله الحمد.

ثانياً: شروط التكليف بالحكم الشرعي

---

(١) **القرآن والتشريع**، بلعيد، ٣٩.

(٢) **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٣٠٢. وانظر: **الاجتهاد بالرأي**، د.حمادو، ٤٨.

(٣) **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، القحطاني، ٤٣.

(٤) **نظرية العرف بين الشريعة والقانون**، الحسني، ٢٤.

للحكم الشرعي ثلاثة أركان، هي: ((١-الحاكم. ٢-المحكوم عليه. ٣-المحكوم به))[١]، ويُعرَّف **التكليف** بأنه ((**إلزام ما فيه كلفة**))[٢]، وفي باب التكليف يتعرَّض العلماء إلى ذكر شروط التكليف المتعلقة بالفعل المأمور به، ويذكرون إلى جانب ذلك شروط التكليف المتعلقة بالشخص المكلف، وفي هذا المطلب سيتم التركيز على الجانب الأول من الشروط، دون الجانب الثاني؛ ذلك أن محل الدراسة هو المحكوم به، وليس المحكوم عليه (المكلف).

((التكليف لا يصح شرعاً إلا إذا توافرت شروط في المكلف به، وهذه الشروط ثلاثة: ١-أن يكون الفعل المكلف به ممكناً. ٢-أن يكون هذا الفعل مقدوراً للمكلف. ٣-أن يكون هذا الفعل الممكن المقدور للمكلف معلوماً له))[٣]، وفيما يأتي بيان هذه الشروط الثلاثة:

١-أن يكون الفعل المكلَّف به ممكناً: والمعنى المقصود من هذا الشرط، أن يكون إيجادُ[٤] الفعل المأمور به ممكناً في ذاته إن كان مطلوباً، وأن يكون الكف عنه ممكناً في ذاته إن كان مطلوباً تركه، وبناءً على هذا، لا يصح التكليف بالمستحيل عقلاً، وهو ما لا يتصور العقل وجوده، كالجمع بين الضدين أو النقيضين، وإيجاب الفعل وتحريمه في نفس الوقت.

ولا يصح أيضاً التكليف بالمستحيل عادةً، وهو ما يتصور العقل وجوده، ولكن لم تجرِ سنن الكون والعادة المطردة بوجوده، كتكليف الإنسان بالطيران في الهواء من غير طائرة. ومن المستحيل أيضاً التكليف بما انتفت قدرة المكلف عليه، كتكليف المقعد بالجري، والمنع من التكليف بما سبق هو اختيار ابن الحاجب والمعتزلة، واختار الرازي ومن تبعه جوازه، وهنالك رأي بالتفصيل يمنع المستحيل لذاته فقط، ويجيز التكليف بغيره، وهو اختيار الأشعري والآمدي، وهنالك نوع من المستحيل اتفق العلماء على جواز التكليف به، وهو المستحيل لتعلق العلم به، كإيمان الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فالإيمان منه

---

(١) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ١٢٣.

(٢) **البرهان**، الجويني، ١/ ٨٨.

(٣) **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، د. عبد البر، ٥٨. وانظر: **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ٥٢.

(٤) وقد ذكر بعض العلماء أن من شروط التكليف أن يكون الفعل المكلف به معدوماً، وهو منطوٍ تحت شرط الإمكان؛ إذ إن اشتراط إمكان إيجاد الفعل، يتضمن اشتراط كونه معدوماً؛ لذا لم يتم ذكر هذا الشرط لما فيه من تكرار. انظر: **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ٥٢.

مستحيل، لكن لو لم يكن مأموراً بالإيمان لما كان عاصياً باستمراره على الكفر، ثم إن علم الله تعالى لا ينفي الكسب والاختيار[1].

ومما استدلوا به على ذلك أن الله تعالى قال: ﴿ وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [يس:١٠]، ففي هذه الآية كلف الله تعالى بأعمال، مع علمه بأن المكلفين بها لا يعملونها، فالعلم لا أثر له في إيجاد الفعل من المكلف أو إعدامه، فلا يسلب العلم عزم المكلف على اكتساب الفعل واختياره، إنما ما يقع هو بكسب المكلف واختياره[2].

ومما يدل على عدم صحة التكليف بالمستحيل لذاته، أنه لو صح التكليف به لكان مطلوباً حصولُه، واللازم باطل، فالملزوم كذلك، واستدلوا بوجه آخر، وهو أن المقصود من التكليف امتثال المكلف، والمستحيل متعذر الامتثال، فيكون التكليف به عبث، والله تعالى منزَّه عن العبث[3].

ويدل الاستقراء أيضاً على عدم وقوع ذلك في الشرع، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ ﴾ [البقرة:٢٨٦]، فهذه الآية لم تنفِ الجواز، وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع، والمستحيل لذاته من هذا القبيل[4].

٢-**أن يكون الفعل المكلَّف به مقدوراً للمكلف**: والمعنى المراد من هذا الشرط هو ألا يكون الفعل مما لا يطيقه المكلف، بل «أن يكون الفعل المكلف به مقدوراً للمكلف، يمكنه أداؤه أو تركه»[5].

ومما لا يدخل تحت هذا الشرط، تكليف الإنسان بأن يفعل غيرُه فعلاً ما، أو أن يكفَّ عنه، فمثل هذا التكليف لا يصح؛ لأنه لا قدرة للمكلف عليه، ومثاله: تكليف الإنسان بأن يؤدي أبوه الصلاة، أو أن يكفَّ أخوه عن السرقة، فمثل هذا غير مقدور للمكلف، ولكنه يصح تكليف الإنسان بالنُّصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن ذلك مقدور له.

ومما لا يدخل في مقدور المكلف أيضاً، الأمور الجبلِّية التي تُعتبر مسبباتٌ لأسباب طبيعية لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار، ومثال ذلك: الحب أو البغض، والحزن والفرح، والخوف والاطمئنان.

---

(١) انظر: **نهاية السول**، الإسنوي، ١٦٠-١٦١. **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٥٨. **الوجيز**، الحميري، ٧٨. **أصول الفقه**، الخضري، ٧٦-٧٧. **أصول الفقه**، خلاف، ١٣٠.

(٢) انظر: **التوضيح**، المحبوبي، ١/ ٣٦٧. **أصول الفقه**، الخضري، ٧٨. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١٣٦-١٣٧.

(٣) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١٣٦.

(٤) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ١٦٤.

(٥) **التكليف الشرعي**، عبد العاطي، ١٤٤. وانظر: **نظرية التكليف**، حميدان، ٢٨٦. **مصادر التشريع**، صالح، ٩٩.

ومن ذلك أيضاً: الغرائز التي فطر الله تعالى عباده عليها، والتي تخضع لقوانين خلقية لا إرادة للمكلف فيها ولا قدرة، مثل: الشهوة للطعام والشراب، فلا قدرة للإنسان على منع مثل: هذه الأمور، ومثلها: تحسين ما قبح من خلق جسمه، أو تكميل ما نقص منه[1].

وقد جاءت نصوص الشريعة متضافرة للدلالة على عدم التكليف بما لا يُطاق، وعدم المؤاخذة على ما لا يقع تحت مقدور المكلف؛ لما في ذلك من المشقة التي لا تطاق.

ومن النصوص الواردة في هذا الصدد قوله ﷻ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة:٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ ﴾ [الطلاق:٧][2].

أما ما ورد من النصوص للدلالة في الظاهر على التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه، ((فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه))[3]، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران:١٠٢]، فالمراد من هذه الآية هو النهي عن التعرُّض لأسباب الموت على غير الإسلام، وذلك بحصول الكفر من المرء في أي لحظة من لحظات حياته؛ لأنه لا يدري متى يموت، وليس المراد من الآية النهي عن الموت؛ لأن الموت الطبيعي لا يدخل تحت مقدور المكلف.

وخلاصة القول في هذا الموضوع، أن ما ((تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان هو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً، وهذا قليل كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران:١٠٢]، وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وذلك جمهور الأفعال المكلَّف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها، سواءٌ علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ١٠٩. **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٥٩. **أصول الفقه**، خلاف، ١٣٠-١٣٢.

(٢) انظر: **التوضيح**، المحبوبي، ١/ ٣٦٧. **التكليف الشرعي**، عبد العاطي، ١٤٤. **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٢٩٠-٢٩٥.

(٣) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ١٠٧.

والثالث: ما قد يشتبه أمره، كالحب والبغض وما في معناها، فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبت له من القسمين حكَم عليه بحكمه، والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها، أنها داخلة على الإنسان اضطراراً:

إما لأنها من أصل الخلقة، فلا يطالب إلا بتوابعها؛ فإنَّ ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبَعُها بلا بد أفعالٌ اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب.

وإما لأن لها باعثاً من غيره فتثور فيه فيقتضي لذلك أفعالاً أُخر، فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه، كقوله: **"تهادوا تحابُّوا"**[(١)]، فيكون كقوله: **"أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه"**[(٢)]، مراداً به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل، وعين الشهوة لم ينهَ عنه. وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه، فالطلب يرد على اللواحق كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع))[(٣)].

٣-إمكان العلم بالحكم الشرعي: يُشترط في الحكم الشرعي حتى يصح التكليف به، أن يكون العلم به ممكناً (متاحاً) للمكلف، في وقت يتيح للمكلف إمكانية القيام به، ومن باب أولى أنه يصح التكليف بما

---

(١) أخرجه مالك والبيهقي والطبراني: **موطأ مالك**، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في المهاجرة، رقم ١٦١٧، ٢/ ٩٠٨. **سنن البيهقي الكبرى**، كتاب الهبات، باب التحريض على الهبة، رقم ١١٧٢٦، ٦/ ١٦٩. **المعجم الأوسط**، الطبراني، رقم ٧٢٤٠، ٧/ ١٩٠. وقد رُوي الحديث من عدة طرق، وجاء مرفوعاً عن السيدة عائشة رضي الله عنها، وعن أبي هريرة رضي الله عنه بإسناد جيد. انظر: **كشف الخفاء**، العجلوني، ١/ ٣٨١. **شرح الزرقاني**، ٤/ ٣٣٣. **التيسير بشرح الجامع الصغير**، المناوي، ١/ ٤٥٧. **المقاصد الحسنة**، السخاوي، ١/ ٢٦٩. وقال في **أسنى المطالب**: ((بعض طرقه حسن، وبعضها ضعيف، وهو منقطع)). **أسنى المطالب**، البيروتي، ١/ ١١٦. وانظر: **الفوائد المجموعة**، الشوكاني، ١/ ٨٤. **تلخيص الحبير**، العسقلاني، ٣/ ٦٩.

(٢) والحديث ورد من رواية ابن عباس رضي الله عنه عن أبيه بلفظ "أحبوا الله لما يغذوكم من نعمه، وأحبوني لحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي". أخرجه الترمذي والحاكم والبخاري في التاريخ الكبير والطبراني: **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، رقم ٣٧٨٩، ٥/ ٦٦٤. وقال الترمذي عقب تخريجه: ((هذا حديث حسن غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه)). **التاريخ الكبير**، البخاري، رقم ٤٥٢، ١/ ١٨٣. =

= **المعجم الكبير**، الطبراني، رقم٢٦٣٩، ٣/ ٤٦. **المستدرك**، الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، باب ومن مناقب أهل رسول الله ﷺ، رقم ٤٧١٦، ٣/ ١٦٢. وقال الحاكم عقب تخريجه: ((هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه))، ووافقه الإمام الذهبي على تصحيحه.

(٣) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ١٠٩-١١٠.

هو معلوم للمكلف؛ والسبب في اشتراط هذا الشرط أن المرء لا يمكنه القيام بأي عمل لا يعرف حقيقته؛ لأنه لن يتسنى له القيام به على الوجه المأمور به.

ومثال ذلك: الأمر بالصلاة، فلا يمكن لأي أحد أن يقوم بأداء الصلاة ما لم يعلم حقيقة أنها أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم، وتقوم على أركان مخصوصة، من قيام وركوع وسجود وجلوس.

والسبب في عدم اشتراط العلم بالحكم فعلاً، والاكتفاء بإمكان العلم به، أنه لو اشتُرط العلم بالحكم لما استقام التكليف؛ لأنه سيلجأ حينها كثير من الناس إلى الاعتذار عن الحكم المكلف به بالجهل، وفي هذا تعطيل للأحكام[1].

والدليل على هذا الشرط قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]. فهذه الآية تنفي العقاب عمن لم تبلغه الرسالة السماوية، ونفي العقاب عنه يدل على عدم تكليفه، وهذا يدل على أن التمكن من العلم بالأحكام الشرعية شرط للتكليف بها. ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء:١٦٥]. وهذه الآية تدل على أنه لولا علم الناس بالشريعة من خلال الرسل، لكان لهم على الله حجة في عدم القيام بالمأمورات[2].

وإذا كان إمكان العلم بالحكم الشرعي شرطاً في التكليف، فالعلم بالأحكام الشرعية هو واجب تكليفي مستقل بذاته عن واجب الامتثال، وذلك أن من القواعد الفقهية التي ذكرها العلماء (**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**)[3]، وما دام التعرُّض للعلم بالأحكام الشرعية واجباً، فلا يُعقل أن يكون سبباً للعفو عن واجب الامتثال، وكذلك فإن من المتفق عليه أنه لا يُقبل العذر بجهل الأحكام في دار الإسلام؛ لأن الله تعالى اقام الدلائل على حجية الأدلة الشرعية، وأعطى الناس عقولاً مدركة بوسعها

(١) انظر: **التكليف الشرعي**، د.عبد العاطي، ١٤١-١٤٢. **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٦٢-٦٣. **الحكم التكليفي**، البيانوني، ٢٧٧. **الوجيز**، الحميري، ٧٧. نظرية التكليف، حميدان، ٢٨٤. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ١٣٤.

(٢) انظر: **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، الغرياني، ٢٢.

(٣) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٣٥٩. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٣٩٢. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ٢٣١. **قواعد الأحكام**، ابن عبد السلام، ٢/ ١٧٣. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٥٩. **التمهيد**، الإسنوي، ١/ ٨٣. **المنثور في القواعد**، الزركشي، ١/ ٢١٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ١٩٢. **القواعد والفوائد**، البعلي، ١/ ٩٤. **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ٤٨٦.

معرفة الأحكام الشرعية بالمباشرة (بالنظر في الأدلة) أو الواسطة (بواسطة العلماء)، فما دام المكلف يعرف أن مصدر هذه الأدلة هو الله تعالى، فالجهل بالأحكام الشرعية لا يُعتبر عذراً إلا في حالات ثلاث:

الأولى: الجهل بذات المحكوم به بعد بذل الجهد والسعة، كمن شرب الخمر وهو يعتقد أنه خل.

والثانية: من لم يصله التبليغ أصلاً، كمن كان حديث عهد بالإسلام، ولم تمر عليه فترة يتمكن فيها من العلم بالأحكام الشرعية.

والثالثة: أن يبذل المكلف وسعه في معرفة الحكم الشرعي، ثم لا يظفر به، رغم أنه بذل قصارى جهده، ففي هذه الحالة يُعتبر غير متسبب في الجهل لعدم تقصيره، بخلاف المقصر[(١)].

(١) انظر: **الحكم الشرعي والقاعدة القانونية**، عبد البر، ٦٢-٦٣. **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، الغرياني، ٢٣-٢٤. **نظرية التكليف**، حميدان، ٢٨٥.

المبحث الثالث:
معرفة الواقع واستنباط الحكم الشرعي

وفيه مطلبان كالآتي:

المطلب الأول: أسس معرفة الواقع

المطلب الثاني: معنى استنباط الحكم الشرعي

المبحث الثالث:

معرفة الواقع واستنباط الحكم الشرعي

لقد تبيَّن معنى مفهوم كل من الواقع والحكم الشرعي، ولكن السؤال الذي يخطر في البال: ما هي أسس معرفة الواقع؟ وما هي حقيقة استنباط الحكم الشرعي؟، وسبب طروء هذا التساؤل، أنَّ علم أصول الفقه علم نظري وتطبيقي في آنٍ واحد، وإنَّ كل قاعدة تنتمي إلى هذا العلم ولا يمكن الاعتماد عليها في التطبيق، لا تُعتبر جزءاً منه. ولهذا السبب كان لا بد من بيان الجانب العملي التطبيقي لمفهومي الواقع والحكم الشرعي، فبعد أن تبيَّن معنى مفهوم الواقع، ومفهوم الحكم الشرعي، صار لازماً بيان أسس معرفة الواقع، وكيفية استنباط الحكم الشرعي، وإنَّ بيان هذين الأمرين يُعتبر بمثابة الأمر التابع والمكمِّل لما سبق سرده من بيان مفهومهما؛ ذلك أنَّ السبيل الموصلة إلى الشيء، لا يصح إغفالها وتجاهلها في العلوم، لأنَّ عدم توضيح السبيل الموصلة إلى الشيء، قد يُفضي إلى سلوك سبيل أخرى غير صحيحة، تؤدي إلى غير المراد.

المطلب الأول: أسس معرفة الواقع

من القواعد المتفق عليها لدى العقلاء أن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره[1]، والتصوُّر هو تمثُّل صورة الواقع في ذهن المدرك، فلا بد إذن قبل الحكم على الواقع من المرور في مرحلتين: **أولاهما**: إدراك الواقع ومعرفته، حتى يصير كأنه صورة متمثلة في ذهن المدرك. **والثانية**: معرفة الواقع معرفةً شرعية، بإدراك أوصافه المؤثرة في الحكم، وهذه الأخيرة تسمى بالاجتهاد.

وفي هذا المطلب يتم الوقوف على معنى معرفة الواقع، والتعريف بالنظام الاجتماعي ومكوناته، باعتباره جزءاً من مفردات الواقع، ومؤثراً أساسياً في حياة الفرد والمجتمع، ومن ثم يتم الوقوف على أهم المناهج والطرق التي يمكن التعويل عليها لمعرفة الواقع. وبذلك يتم تغطية المرحلة الأولى من مراحل معرفة الواقع، أما المرحلة الثانية المتمثلة في الاجتهاد فسيأتي حديث تفصيلي عنها في ثنايا البحث.

---

(١) **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ١/ ٥٠.

أولاً: معنى معرفة الواقع

المعرفة[1] **هي إدراك الشيء بالحواس وغيرها،** وتطلق أيضاً على العلم سواءً أكان تصوراً أو تصديقاً، والفارق بين المعرفة والعلم أن المعرفة تطلق على إدراك الجزئي، بينما العلم يطلق على إدراك الكلي، فشرط العلم هو الإحاطة بأحوال المعلوم إحاطةً تامة، وهذا غير ممكن في إدراك الواقع، لتشعب جزئياته، وتغيره، وتعقده؛ لذا كان لا بد من استخدام مصطلح (معرفة الواقع) بدلاً من (العلم بالواقع).

تطلق المعرفة على الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن مصحوباً بانفعال أو غير مصحوب، كما تطلق المعرفة على النفوذ إلى جوهر الموضوع، لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية من أي غموض أو التباس، ومحيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع. وللمعرفة درجات متفاوتة، أدناها المعرفة الحسية المشخصة، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة. والمعرفة الحدسية المباشرة أقوى من المعرفة الاستدلالية (الانتقالية) التي تعتمد على وسائط[2].

ويمكن تحديد معنى المعرفة بأنها: ((**عملية انعكاس الواقع وعرضه في الفكر الإنساني،** وهي مشروطة بقوانين التطور الاجتماعي، وترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالممارسة، وهدف المعرفة بلوغ الحقيقة الموضوعية))[3]. وهذه المعرفة شرط في النشاط العملي لإخضاع الطبيعة لمتطلبات الإنسانية؛ لأن النشاط العملي يتوقف على معرفة خواص الأشياء والموضوعات ووظائفها، كما أن ممارسة النشاط العملي في المجتمع ضرورية في عملية المعرفة.

وهذه المعرفة تمس نوعاً من أنواع الاجتهاد، يسمى الاجتهاد بتحقيق المناط؛ ((لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به))[4]، وهذه المعرفة يشترك فيها العامة والمجتهدون، إلا أن هنالك نوعاً خاصاً من المعرفة، وهو المعرفة الشرعية للواقع، وهذا النوع لا يتمكن من الوصول إليه سوى المجتهدون في الشريعة، فمعرفة الواقع معرفةً شرعية تمر بمرحلتين: **أولاهما:** إدراك الواقع على وجه العموم والإطلاق، **والثانية:** فهم الواقع فهماً شرعياً، بمعنى النظر في معرِّفات الحكم الشرعي.

---

(١) يُعبر عن المعرفة في اللغة الإنكليزية بـ (cognition, knowledge). انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ٢/ ٣٩٢. **الموسوعة الفلسفية**، يودين، ٤٨٣.

(٢) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٩ و٢/ ٣٩٢-٣٩٣. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ٢/ ١٥٨٣.

(٣) **الموسوعة الفلسفية**، يودين، ٤٨٢.

(٤) **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٦٥.

فالمراد إذن من معرفة الواقع إذا أُطلقت في هذه الدراسة: ((**الفهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالباً**))[1]. حيث تبدأ معرفة الواقع بإدراكه أولاً بشكل مطلق، وهذا يستطيعه كل أحد، إذا توفرت له الأدوات اللازمة، وسوف يأتي البحث على ذكرها، وتنتهي معرفة الواقع بفهمه فهماً شرعياً، وذلك بالبحث في الواقع عن الأوصاف المؤثرة في الحكم الشرعي، وقيد (غالباً) في بيان معنى معرفة الواقع يُخرج الواقع الشرعي، إذ يكون إدراكه بحد ذاته معرفةً شرعيةً له.

وبسبب أهمية معرفة الواقع الكبيرة، شاع في هذه الآونة مصطلح (فقه الواقع)، والمراد منه **التهيؤ القريب لمعرفة الواقع، بحيث يتوفر عند المجتهد ملكة تمكنه من الاجتهاد للوصول إلى حكم كل حادثة على حدة؛ لتوافره على مآخذها وأسبابها وشرائطها وأوصافها المؤثرة**. ولا يشترط إدراك الواقع بكل أفراده؛ لأنه لا يمكن معرفة أحوال الواقع بجزئياته التفصيلية، لعدم وجود ضابط يجمعها، فأهمية معرفة أفراد الواقع من الناحية الشرعية، ترجع إلى مدى تعلقها بالمقصد الشرعي من تشريع الحكم، ويمكن التعرُّف على ذلك من خلال دراسة طبيعة الوقائع، وأحوال فاعليها، وعلاقاتها مع غيرها، وظروفها الزمانية والمكانية[2].

وقد راعت الشريعة طبيعة الوقائع، فلم يكن حكم الواقع العارض كحكم الواقع المستمر، ولا كحكم الواقع المتغير. وراعت أيضاً أحوال المكلفين، فالشرع وحده هو الذي يقدر أهلية الأشخاص في الإيجاب والأداء، وذلك حسب واقع حال المكلف ونموه العقلي والجسمي، ويراعي ما يعرض لهذه الأهلية من عوارض سماوية تفوق قدرته وطاقته، أو عوارض مكتسبة يتدخل هو في جلبها؛ كما راعى الشارع الظروف الزمانية والمكانية في الواقع، ذلك أن ((أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده))[3].

فمعرفة الواقع لا يمكن أن تحصل إلا بالدراسة والتحقيق في كل ما خفي وما ظهر من الجوانب المتعلقة بالواقع، وذلك بالوقوف على حقيقته وطبيعة الأفعال، وتفاصيل الأحداث، ومعرفة الدوافع والأسباب المباشرة وغير المباشرة للسلوك الإنساني، وأثرها في تركيبة المجتمع، بالإضافة إلى النظر في

---

(١) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢١١.

(٢) انظر: **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٢٩ و٢٣٢ و٢٣٦.

(٣) **مقدمة ابن خلدون**، ١/ ٢٨.

النتائج التي قد تنتج عن هذه الأفعال. ولا بد لمعرفة الواقع من الاطلاع على جميع عناصره، من النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، ولا بد للحصول على هذه المعرفة من المعايشة الحقة للواقع، بما يؤدي إلى الاطلاع على مشاكله وقضاياه، وكذلك لا بد من توظيف العلوم الإنسانية في رصد وتحليل الظواهر الواقعية(١).

((إن غاية ما يقصد من معرفة الواقع هو فهم الأمور على وجهها، ومعرفة أغوار النفوس، والبصر بمواقع النفع والضرر، والسداد في تنزيل الأحكام على الوقائع))(٢)، فمعرفة الواقع معرفة شرعية تشمل الطرق والأدوات والمناهج الموصلة إلى إدراك الواقع، فمعرفة الشيء تتطلَّب معرفة الطرق الموصلة إليه، وهذه الطرق تنقسم إلى طرق إدراك الواقع من عقل وحس وخبر، وطرق معرفة الواقع معرفةً شرعية بعد إدراكه إدراكاً أولياً، والمقصود بها قواعد علم أصول الفقه التي تُعتبر الأدوات المنهجية في معرفة أحكام الواقع.

وأما أهمية معرفة الواقع، فلا يوجد خلافٌ يُذكر بين علماء الشريعة في ضرورة معرفة الواقع، لكن الخلاف يقع فيما بينهم غالباً في أحد أمرين: **أولهما**: تحقُّق معرفة الواقع كما هو في نفس الأمر، **والثاني**: إلحاق المسألة بالحكم المناسب. وقد أخذ مجال فقه الواقع في الآونة الأخيرة حيزاً أكبر من حجمه لدى بعض الباحثين المعاصرين، إلى حد الإفراط بمنزلة الواقع والخضوع له، وفي المقابل يدافع كثيرون عن النصوص الشرعية مهملين الواقع إلى حد التفريط، وبين هؤلاء وهؤلاء مدرسةٌ متوسطة معتدلة، ينتمي إليها علماء كثيرون، يعطون لكل من النص والواقع حقه، فيثبتون أولوية النص، ولا ينفون أهمية الواقع(٣).

لا يمكن لأي تشريع سماوي أن يبقى نافذاً إلا بالاجتهاد؛ لأن النصوص الشرعية بمفردها غير جاهزة لمعالجة المشاكل المتجددة في كل زمان ومكان، بل هي بحاجة إلى الاجتهاد المتواصل للوصول إلى الأحكام الشرعية المناسبة؛ لظهور مسائل جديدة في كل عصر، لم تكن في الذي سبقه، ومن أمثلتها في عصرنا: أحكام الشركات، ومسائل النقل والمواصلات، وأطفال الأنابيب، وغيرُها كثير(٤)؛ لذا فإن معرفة الواقع تأخذ حيزاً كبيراً من الأهمية في مجال الاجتهاد. ((وحين انقطع فكرنا عن الواقع، وهو مجال

---

(١) انظر: **فقه الواقع**، حصوة، ٧٤. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٧٦١.

(٢) **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٥.

(٣) انظر: **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٢-٤٩٣.

(٤) انظر: **الاجتهاد الفقهي**، د. الزحيلي، ٢٣. **الدين وقضايا العصر**، د.عبد الجبار، ٢٥.

التدين الحي، حُرم من كل مدد يصله بأصول الحياة، وغدا محفوظات نقلية تفصله عن علوم الواقع الطبيعي والبشري التي تدركها الحواس، ويعيها العقل، ولئن كلفنا الله بحفظ العلم النقلي الشرعي الذي يحتوي الوحي المنزل من الله وسنة واقع الدين في عهد النبوة، فقد كلفنا أيضاً بالتماس العلم الوضعي الواقعي، وأنذرنا أننا مسؤولون عن كسب السمع والبصر والفؤاد»[1]، فمعرفة الواقع تُعتبر عاملاً مهماً في التدين، وهي لا تقل أهميةً عن فهم الدين؛ لأنه لا يمكن تحقيق الدين في الواقع، إلا بفهم الشرع والواقع معاً.

لقد ساهمت التطورات واكتشاف المعارف الجديدة في تصحيح كثير من المعلومات القديمة في الطبيعة والفلك والكيمياء والأحياء والطب والتشريع وغيرها، كما أتاحت أدواتٍ للمعرفة الصحيحة، ومقاييس لاختبار مدى صحتها[2]، ومن العلوم الحديثة المفيدة في معرفة الواقع (علم النفس الاجتماعي: social psychology)، **ويُعنى بدراسة مجمل المشاعر والانفعالات والعادات والأفكار والأوهام والميول الإرادية، وغير ذلك من المميزات المشتركة بين الناس بسبب الظروف الاقتصادية والاجتماعية المشتركة التي يعيشون فيها**[3]، ومن العلوم المفيدة أيضاً في معرفة الواقع (علم الاجتماع: sociology): **وهو علم المجتمع والقوانين التي تحكم تطوره**[4].

ولا بد إذن لمن يريد معرفة الواقع معرفةً يمكن التأسيس عليها في الاجتهاد، من معرفة واقع النفوس والمجتمع والمادة والكون، بأن يكون لديه ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية بالقدر الذي يكفيه لفقه الواقع، وإذا لم يتمكن العالم المجتهد من ذلك بنفسه، فعليه الاستفادة ممن يمتلك هذه المعرفة، حتى تتكوَّن لديه صورة واضحة عن الواقع[5]. ومن المقومات الأساسية التي يحتاجها المجتهد لفقه الواقع ثلاثة أمور، هي[6]:

الأول: سعة الاطلاع وتجدده؛ لما سبق من بيان اتصاف الواقع بالتغيُّر والتجدُّد.

الثاني: القدرة على التحليل والتركيب والمقارنة والربط بين العلاقات والقوانين والمدركات.

الثالث: التفاعل الإيجابي مع الواقع بمعايشته، والغوص في دقائقه.

---

(١) **قضايا التجديد**، الترابي، ١٠٩.

(٢) **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ١٢٣.

(٣) انظر: **الموسوعة الفلسفية**، يودين، ٣١٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٣٠.

(٥) انظر: **قضايا التجديد**، الترابي، ٢٠٧.

(٦) انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ١٢٢-١٢٣.

أما فيما يتعلق بمعرفة الواقع معرفةً شرعية، فيُشترط لها ما يُشترط للاجتهاد من: الإسلام، والعدالة، وفقه النفس -**وهو ملكة التمييز بين أفراد الواقع**-، وفقه الكتاب والسنة، والعلم باللغة العربية، ومعرفة مسائل الإجماع، ومعرفة قواعد الشريعة من قواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة(١). وإن علم أصول الفقه هو الذي يضطلع ببيان القواعد والمصادر التي يُعتمد عليها لأجل معرفة الواقع معرفة شرعية، واستنباط الأحكام الشرعية للوقائع.

ثانياً: النظام الاجتماعي ومكوناته

الواقع الإنساني يشمل واقع الفرد وواقع المجتمع، وبينهما تداخل كبير وعلاقة وثيقة، ولا يمكن الوصول إلى معرفة هذين الواقعين إلا بالتعرُّف على التنظيم الاجتماعي، ومدى أثره في السلوك الإنساني، بل «ولا يمكن فهم ماهية المعرفة دون كشف الطبيعة الاجتماعية لنشاط الإنسان العملي، فسلطان الإنسان الاجتماعي يتركز ويتبلور في المعرفة»(٢)، فالعلاقة إذن بين الواقع والمعرفة هي علاقة تأثر وتأثير، فالمعرفة مبنية على الواقع، والواقع الإنساني مبني على المعرفة، وبسبب هذه العلاقة كان لا بد من توضيح القول في مفهوم النظام الاجتماعي ومكوناته، باعتباره أساساً لا يمكن الاستغناء عنه في معرفة الواقع.

١-مفهوم النظام الاجتماعي: والمقصود بالنظام الاجتماعي هو: «مجموعة من العادات والتقاليد، أو القوانين والعلاقات الاجتماعية والقيم التي تخدم حاجة أو حاجات إنسانية معينة، وتعمل على إشباعها بأسلوب جمعي يلتزم به الأفراد. أو يمكن أن نقول: إنها القيم المدعمة التي تخدم حاجات إنسانية معينة باعتبار أن العادات والتقاليد مرتبطة بقيم معينة هي قيم المجتمع»(٣). «ويمكن تحديد النظام الاجتماعي على أنه: مجموعة معايير وقيم وقواعد وقوانين اجتماعية مستخرجة من ثقافة وتجارب المجتمع، عمل على تماثل الأفراد لها وربطهم بكيانات الهيكل الاجتماعي بوساطة آلياته الضبطية -تنشئة أسرية، وطقوس شعائرية، وعقوبات، ومكافآت، وجماعة وضغط الرأي العام-»(٤).

وبالاستفادة مما سبق يمكن تعريف النظام الاجتماعي بأنه: **"مجموعة القيم والمعايير والقوانين والنظم السائدة في جماعة إنسانية ما، والتي تخدم الحاجات الإنسانية وتنتج العادات الاجتماعية"**. فالعلاقة إذن بين الفرد والمجتمع هي علاقة حاجات ومنافع، حيث يعتمد الفرد في تلبية حاجاته وإشباعها على

(١) انظر: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، د. القرضاوي، ١٥-٥٠. **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٣١٣-٣٩٧.

(٢) **الموسوعة الفلسفية**، بودين، ٤٨٣.

(٣) **البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي**، صالح، ٧٤.

(٤) **البناء الاجتماعي**، عمر، ١٠٨.

المجتمع، كما يطالب المجتمع جميع الأفراد بالالتزام بضوابطه من قيم ومعتقدات وقوانين ومعايير اجتماعية، التي تفرض سلطانها على أفراد المجتمع، حيث تغدو تصرفاتهم وطرق عيشهم وخبراتهم منضوية تحت هذه الضوابط، فيصبح سلوك ومشاعر الفرد وتفكيره جزءاً من هذه المنظومة، ومرسخاً لمشروعيتها ومصداقيتها؛ إلا أن النظام الاجتماعي يتغير بتغير المجتمع، ويتطور بتطوره، ويتشعب بتشعب مناحي الحياة.

وتتلخص وظيفة النظام الاجتماعي في أمور ثلاثة، هي: صقل رغبات الفرد ودوافعه بما يجعله مستعداً للارتباط بالمجتمع، والحفاظ على ترابط كيانات المجتمع بعضها ببعض، وحماية الفرد والمجتمع من الشذوذ عن المعاير والقواعد السائدة في المجتمع[١].

٢-مكونات النظام الاجتماعي: وتنقسم إلى أربعة أقسام، هي: المعايير الاجتماعية، والقيم الاجتماعية، والقوانين، والتعاليم الدينية[٢].

أ-المعايير الاجتماعية: تتباين تصرفات الأفراد تجاه موقف واحد، وحالة واحدة، في مجتمع ما، وتختلف تصرفات أفراد مجتمع عن تصرفات أفراد مجتمع آخر، أمام موقف واحد، إلا أن هذه التصرفات يتم فهمها بناءً على المعايير الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي جرت فيه، وهي تابعة لثقافة المجتمع، وطرق معيشته، فالمعايير الاجتماعية تُعتبر الأساس في فهم وتبرير سلوك الأفراد والمجتمع، وإليه يكون الرجوع في التعرف على الأسباب الكامنة وراء هذا السلوك. وهذا يعني أن المعايير الاجتماعية تحدد السلوك الإنساني، بناء على ثقافة المجتمع، وهذه المعايير تتسم غالباً بالطابع الإلزامي، بحيث تسود في شكل عرف اجتماعي لا يمكن الخروج عنه، وإلى جانب هذه المعايير الاجتماعية الملزمة، هناك معايير اجتماعية غير ملزمة، كأساليب الأكل والشراب، واللباس، وهذه الأخيرة لا تؤثر في انضباط الفرد بمعايير الهيئة الاجتماعية.

ب-القيم الاجتماعية: للقيم الاجتماعية أثرٌ كبير وواضحٌ في تنظيم وتنسيق سلوك أفراد المجتمع، بحيث لا تتعارض مصلحة الفرد مع مصالح الآخرين، وبحيث يتلاءم سلوك الفرد مع مصلحة المجتمع الذي يعيش فيه؛ وللقيم الاجتماعية دور كبيرٌ في استقرار الحياة الاجتماعية، لما ترسخه من مبادئ في التعامل بين أفراد المجتمع، وللتعرف على مدى تماسك أفراد مجتمع ما، لا بد من البحث عن القيم العامة التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ١٥.

(٢) انظر: **البناء الاجتماعي**، عمر، ١٠٨-١٢٨.

جـ-القوانين: لا يقتصر مفهوم القانون في الدلالة على الأحكام التي يضعها المشرع، أو القواعد الخلقية السائدة في مجتمع ما؛ بل يشمل العادات الجمعية والأعراف والتقاليد العامة، بالإضافة إلى السنن الدينية. والتي تهدف جميعاً إلى تحقيق الاستقرار والعدل الاجتماعي، والتوفيق بين مصالح الأفراد ومصالح الجماعة. والقوانين تتسم بالتطور والتكيف والمرونة أمام الأحداث الاجتماعية، في حين أنها تتسم بالصرامة أمام الانحرافات السلوكية الخارجة عن منظومة المجتمع.

د-التعاليم الدينية: تغطي التعاليم الدينية مجالاً كبيراً من مجالات السلوك الإنساني، وتُعتبر من أكثر المكونات الأساسية تأثيراً في الفرد والجماعة؛ لأنها في الغالب تفرض جزاءات فوق الطبيعة، تتصل بعالم الغيب، مثل: غضب الله تعالى، والعقوبات بعد الموت في العالم الآخر، ما يجعل السلوك الإنساني محدداً بها إلى درجة كبيرة.

وما دام النظام الاجتماعي مكوناً أساسياً من مكونات الواقع، وعاملاً فاعلاً ومؤثراً في الواقع إيجاداً وتغييراً وتطويراً، بمكوناته الأربعة المتمثلة في المعايير والقيم الاجتماعية، والقوانين، والتعاليم الدينية، ما دام له هذا الأثر الكبير، إذن يمكن التوصُّل إلى أنه لا يمكن معرفة الواقع معرفةً حقيقية، بدون معرفة النظام الاجتماعي ومكوناته، فهو إذن أساس مهم من أسس معرفة الواقع.

ثالثاً: وسائل معرفة الواقع

يتعرَّض هذا المطلب لبيان الوسائل التي يمكن الاعتماد عليها من أجل الوصول إلى معرفة الواقع، وهذه الوسائل متمثلة في المناهج المعرفية التي يمكن استخدامها لمعرفة الواقع، ويتم من خلالها وصف الكيفيات التي يمكن الاعتماد عليها في معرفة الواقع، والجانب الثاني الذي سيتم التركيز عليه أيضاً، هو الطرق أو الأدوات المعرفية التي ترتكز عليها معرفة الواقع، باعتبارها الوسائل المادية التي يمكن الاعتماد عليها للوصول إلى معرفة الواقع. وفي الحقيقة، فإنَّ كلا الجانبين مهم في معرفة الواقع، ولا يمكن الاعتماد على أحدهما وغض النظر عن الآخر، بل يجب أن يتم الاعتماد على الوسائل المادية، واستخدام المناهج المعرفية، للوصول إلى معرفة الواقع، معرفةً دقيقةً يمكن التأسيس عليها.

١-مناهج معرفة الواقع

تُعد العلوم الإنسانية والاجتماعية بما تحويه من مناهج بحثية وإجرائية، الأساسَ الأهم في دراسة الواقع ومعرفته معرفةً يمكن التعويل عليها، وللوصول إلى هذه المعرفة هنالك عدة مناهج يمكن اتباعها،

أو اتباع بعضها، وذلك تبعاً لطبيعة الموضوع المراد معرفته، وطبيعة علاقته بغيره، وأهم هذه المناهج هي[1]:

أ-منهج دراسة الحالة (case-study method): ويتمثل في جمع بيانات كافية عن وحدة معينة من أفراد الواقع، سواءً أكانت فرداً أو مؤسسة أو منظمة، ودراسة مرحلة أو عدة مراحل من تاريخ هذه الوحدة، للوصول إلى إدراك واسع بهذه الوحدة، وبما يتعلق بها من وحدات مشابهة.

ويفيد هذا المنهج في عملية الاستنباط تحديداً في عملية القياس الفقهي أو الاستقراء الجزئي، الذي يبحث عن الأوصاف والعلل المؤثرة في الحكم الشرعي، حيث يغني هذا المنهج في إفادة هذه الأوصاف، ويساعد في التعرف على هذه العلل، وبالنتيجة يتم إعطاء الوحدات الأخرى (المسائل) التي تشابه هذه الوحدة، الحكم نفسه الذي تم إعطاؤه للأولى، بعد التأكد من توافر الأوصاف والعلل المؤثرة في المسألة الثانية. إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا المنهج من الوسائل الظنية في الكشف عن طبيعة الواقع، ولا يمكن التعويل عليه في القياس إلا بعد التأكد من توافر العلة المشتركة في المسألة الأصل والمسألة الفرع، تأكداً يغلب على الظن لدى المجتهد.

كما يفيد هذا المنهج في مبدأ الاستصحاب، الذي يقتضي استمرار العمل بالدليل في مسألة معينة، ما دام الواقع يثبت أن هذه المسألة لم تتغير ولم تتبدل، وللعرف دخالة كبيرة في استنباط كثير من الأحكام الشرعية التي تتغير بتغير الأعراف.

ب-منهج المسح الاجتماعي (survey method in social investigation): وهو عبارة عن دراسة عملية وميدانية لمنطقة أو مشكلة ما، بهدف جمع المعلومات والبيانات اللازمة في وضع مشروعات للإصلاح الاجتماعي في تلك المنطقة. والمسح الاجتماعي نوعان: **الأول** هو عبارة عن دراسة شاملة لجميع أفراد مجتمع ما، أو جميع أعضاء جماعة ما. **وثانيهما** دراسة جزئية تشمل عينة تمثل كل شرائح المجتمع، من حيث السن، والمستوى الاقتصادي، والسلوك، والتوجهات الفكرية.

وتجدر الإشارة أنه لا يمكن التعويل على هذا المنهج إلا بعد اختبار النتائج التي توصل إليها الباحث من العينة، على أفراد المجموع أكثر من مرة، ويتطابق هذا المنهج في دراسة الواقع، مع منهج الفلاسفة والأصوليين في دراسة كثير من المسائل، وهو ما يُسمى بالاستقراء التام، والاستقراء الناقص، حيث اعتمده كثيرون من علماء أصول الفقه في تأسيس القواعد، وضبط الأحكام، بل إن الإمام الشاطبي عوَّل عليه بشكل أساس في استنباط وضبط مقاصد الشريعة.

---

(١) انظر: **فقه الواقع**، د. الصلاحات، ١٩٧-٢١١.

جـ-المنهج الوصفي (descriptive method): ويعتمد هذه المنهج على دراسة الظاهرة على ما هي عليه في الواقع، ووصفها وصفاً دقيقاً، بحيث يتم تصويرها وكأنها ماثلة للعيان، بتجرُّد وموضوعية، ويتم وصف الظاهرة وصفاً كيفياً يوضح طبيعتها وخصائصها، ووصفاً كمياً يوضح حجمها ومقدارها ومدى علاقتها بالظواهر الأخرى، باستخدام الأرقام.

والمنهج الوصفي مرتبط بدراسة المشكلات الإنسانية منذ نشأته، وهو الأكثر شيوعاً في الدراسات الإنسانية حتى الآن؛ لصعوبة استخدام المنهج التجريبي. ويمتاز هذا المنهج بأنه يقدم معلومات عن واقع الظاهرة، والعلاقات فيما بين هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر، والعلاقة بين الأسباب والنتائج، أي العوامل المؤثرة في هذه الظاهرة، ما يساعد على فهمها، بالإضافة إلى محاولة التنبؤ بمستقبل الظاهرة.

ويمكن الاستفادة من هذا المنهج في دراسة الواقع، من أجل التحقُّق من معرفة الأسباب والنتائج من المنظور الشرعي، وهذا يخدم مبدأ سد الذرائع الذي يعتمد على دراسة الأسباب المفضية إلى المصالح أو المفاسد، كما يخدم هذا المنهج مبدأ الاستصلاح والاستحسان اللذين يجب أن ينضبطا بما يؤول إليه الحكم من تحقيق المصلحة التي تلائم جنس ما دعا الشارع إلى تحقيقه، وإلى جانب ذلك يساعد هذا المنهج في دراسة أثر الواقع في تحقيق مقاصد الشرع.

د-المنهج المقارن (comparative method): ويهتم المنهج المقارن بدراسة عدة ظواهر اجتماعية في مجتمعات مختلفة والمقارنة فيما بينها، وقد يهتم بمقارنة مجتمع بمجتمعات أخرى، وكذلك دراسة النظم الاجتماعية الرئيسة، وتطوراتها وتغيراتها. وقد أسس المنهج المقارن علماء الاجتماع الفرنسيون، وظل هو المنهج الأساس حتى عام ١٩١٨. وأهم المجالات في علم الاجتماع التي يمكن دراستها بهذا المنهج هي: أوجه الشبه والاختلاف بين أنماط السلوك الاجتماعي، ودراسة تطور ونمو أنماط الشخصية، والاتجاهات النفسية والاجتماعية، في مجتمعات مختلفة.

وهذا المنهج من أكثر المناهج التي استخدمها المتأخرون من دارسي الفقه الإسلامي وأصوله، حيث يُظهر مدى قوة أو ضعف المآخذ الشرعية للمذاهب المختلفة، ومدى قربها أو بعدها عن الدليل الشرعي، ولعل هذا المنهج من أهم المناهج التي ينبغي التعويل عليها في معرفة الواقع، لأن به يتم البحث في أغوار الواقع، ويتم الانتباه إلى أمور في طبيعة الواقع وأوصافه، قد لا يتم التنبه إليها في منهج دراسة الحالة، ويمكن الاستفادة من المنهج المقارن أيضاً في مبدأ العرف والعادة، الذي يعتمد على معرفة طبيعة الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع، ومدى اختلاف الشعوب والأمم في أعرافها وتقاليدها، مما يؤثر في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة.

هـ-المنهج التاريخي (historical method): وهو المنهج الذي يهتم بجمع المعلومات ودراسة الظواهر الحادثة في الزمان الماضي، ومن ثم فحصها ونقدها وتحليلها وتفسيرها، ومن بعد ذلك صياغتها وترتيبها وإصدار النتائج العامة التي تتعدى فائدتها الزمان الماضي إلى تفسير الأحداث والمشاكل في الزمان الحاضر، والتخطيط للمستقبل، ولقد كان العالم الاجتماعي الإسلامي ابن خلدون من أفضل رواد هذا المنهج.

وقد راعى التشريع الإسلامي هذا المنهج من خلال مراعاته تقلبات المجتمع، من خلال عدة قواعد، منها النسخ، والتدرُّج في التشريع، كتشريع تحريم الخمر على عدة مراحل، بالإضافة إلى أن أسلوب القرآن في التعامل مع الأحداث كان مراعياً الواقع الإنساني في تلك الآونة، فبين القرآن المكي والقرآن المدني اختلاف في الموضوع، والأسلوب، والأحكام.

ومنهج التعليل في أحكام الشريعة، وسحب الحكم على المسائل المتوافرة فيها العلة، يشبه المنهج التاريخي الذي يهدف إلى الاستفادة من الماضي في الحاضر، فلا يقف كل منهما بجمود عند المعطيات، فالآية القرآنية التي تأمر وتحض على ضرورة الإعداد للعدو بالقوة قدر الاستطاعة، لا تقف دلالتها على استخدام الخيل، بل تدلُّ على أن القوة في الزمان الحاضر تعتمد على التقنيات الحديثة، وقد جاء اللفظ برباط الخيل، بسبب الاستخدام الواقعي لهذا المصطلح في وقت النزول، وهذا في قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾[الأنفال:٦٠].

و-منهج تحليل المضمون (content analysis method): ويتم استخدام هذا المنهج في تحليل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجتمع ما، في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل. ويفيد هذا المنهج في معرفة عوامل التغيُّر الاجتماعي في مجتمع ما. ويمكن الاستفادة في هذا الصدد في الناحية السياسية مثلاً، من التقارير الواردة كرد فعل في مجتمع ما على قرار سياسي.

وهنالك نوعان من التحليل: **أولهما** التحليل العقلي والمنطقي للأفكار، **وثانيهما** التحليل المادي والواقعي للظواهر. وتحليل الواقع يبدأ بتفكيك وعزل عناصر الشيء عن بعضها البعض، ومحاولة التعرف على العلاقات والخصائص، وينتهي بالتأكد من النتائج المتوصل إليها من خلال التركيب العقلي، والتأليف بين عناصر الشيء.

وقد اهتم المجتهدون اهتماماً كبيراً بمنهج تحليل المضمون، حيث كانوا يحللون واقعهم، وتتطور نظرتهم إلى الواقع بناء على تغير العناصر المكونة للواقع، وبذلك نجد أن اجتهاداتهم تختلف من زمان إلى آخر، رغم أن القواعد ثابتة لم تتغير.

٢-طرق معرفة الواقع

ذهب المتكلمون إلى أن إدراك الواقع يكون بالعيان أو البرهان، ولا يكون بغيرهما؛ لأنه لا يمكن القطع بأن ما أدركه الإنسان هو الواقع إلا إذا كان مطابقاً لما في نفس الأمر، ولا يمكن القطع بذلك إلا عن طريق العيان أو البرهان، وأما غيرهما من طرق الإدراك فهي ظنية، لا يمكن فيها نفي جواز مخالفة الإدراك للواقع. ويُردُّ على المتكلمين بأنهم استبعدوا النقل، وفي النقل متواترات تفيد القطع[(١)].

يرى القنوجي أنَّ ((طرق اقتناص العلم عقل ونقل وكشف[(٢)]، والحس شرط لذلك ووسيلة إليه، وكلٌّ منها إذا استجمع شروط صحته كان مطابقَ الواقع))[(٣)]. ويرى الرازي أن موجبات العلم الجازم المطابق للواقع، هي الحس والعقل والمركب منهما[(٤)]، ولكن لكلٍّ موضعه، فالإمام القرافي بيَّن أدلة مشروعية الحكم، وبيَّن أدلة وقوعه، ويذهب إلى أن أدلة وقوع الحكم غير منحصرة، ويضرب على ذلك مثالاً بالزوال الذي دلَّ على مشروعيته سبباً لوجوب صلاة الظهر قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴿٧٨﴾ ﴾ [الإسراء:٧٨]. أما أدلة وقوعه وحصوله في العالم فهي كثيرة، مثل: الأسطرلاب والميزان وربع الدائرة، وغيرها كثير من المخترعات التي لا نهاية لها، ((وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع، بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع، أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي))[(٥)].

---

(١) انظر: **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٤١٣. **التأصيل الشرعي**، بيهي، ١٩٩-٢٠٠. تختلف الواقعة عن الظاهرة بأن الظاهرة تطلق على ما يمكن رؤيته ويوجد في المكان، بينما الواقعة تطلق على ما يمكن وما لا يمكن رؤيته، وله نسبة في الزمان، مثل الواقعة النفسية. انظر: **المعجم الشامل**، الحفني، ٩٢٤. **دستور العلماء**، نكري، ٩٨٦.

(٢) والمراد بالكشف هو التطلع للعوالم الحاضرة، فمن أهله من يتمثل له لطائف الجسمانيات كالملائكة أو الجن، أو الحقائق الروحانية. انظر: **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٤٠١.

(٣) **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٣٩٩.

(٤) انظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ١٠٠.

(٥) **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ١/ ٢٣٢.

وإلى مثل: ذلك يذهب ابن القيم، ويبين أن أدلة المشروعية منحصرة في الكتاب والسنة، وأن الأدلة الباقية كلها مستنبطة منها؛ أما دليل وقوع الأسباب والشروط والموانع، فالمسلَّم أنه ((يرجع فيه إلى أهل الخبرة بتلك الأسباب والشروط والموانع... فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية، فكون الشيء متردداً بين السلامة والعطب، وكونه مما يُجهل عاقبته وتُطوى مغبَّته أو ليس كذلك، يُعلم بالحس أو العادة، لا يتوقف على الشرع، ومن استدل على ذلك بالشرع فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع، وهذا ممتنع، بل دليل إسكاره الحس، ودليل تحريمه الشرع))[1].

وفيما يأتي بيانٌ لأهم طرق معرفة الواقع، وهي الحس، والعقل، والنقل:

أ-الحس[2]: والمقصود بالحس هو الحواس الخمسة التي تدرك المعيَّن الجزئي (الشيء المخصوص)، وتقتصر على إدراك وإثبات الواقع الخارجي، فهي لا تدرك أمراً كلياً عاماً، ولكن يمكن الوصول إلى الحكم الكلي بالتجربة أو العادة، فتكرار حصول أمر ما يمنح العقل حكماً عاماً بانتزاع قانون كلي يشمل جميع الجزئيات، ومثال ذلك: النار محرقة، فلا يمكن الجزم بأن كل نار محرقة، إلا من خلال التجربة أو العادة، فيمكن الحكم على نار بأنها محرقة بالحس، أما الحكم الكلي الذي يقتضي وصف النار بالإحراق لا يمكن الوصول إليه إلا بحكم العقل، من خلال التجربة أو العادة، وتقع التجربة والعادة على أمر جزئي معين أيضاً، إلا أنها بالجمع بين الحس والعقل تصل إلى الاعتقاد الكلي، ومن أمثلة أحكام العادة والتجربة التسليم بأن الضرب الشديد يورث الألم، وأن الشرب يروي الظمأ، فأمثال هذه القضايا لم تُعلم بالحس لوحده، بل عُلمت بالحس والعقل معاً[3].

من الحسيات ما هو ظاهر، ومنها ما هو باطن، ومنها ما هو خاص، ومنها ما هو عام، ومثال الظاهر العام: رؤية الناس للشمس والقمر، فهذه الرؤية من المعرفة الحسية التي يشترك فيها الناس، ومن أمثلة الباطن الخاص: شعور شخص بالجوع أو الألم أو العطش، مما لا يحس به أحد غيره، ولكن يحس بآثاره[4].

(١) **بدائع الفوائد**، ابن القيم، ٤/ ٨٢٠. وانظر: **التأصيل الشرعي**، د. بيهي، ٣٩٩.

(٢) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (sense). انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٤٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ١/ ٣٠٠ و١/ ٣٨٦. **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٩٣.

(٤) انظر: **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، ١/ ٩٢.

ب-**العقل**[1]: وهو «نور يُضاء به طريق إصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية، فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسي المبصرات»[2]، والعقل «أصل طرق الاكتساب، لا غُنية للنقل والكشف والحس عنه، بل هو الحاكم بها والعامل فيها، والمميز بين أقسامها ومراتبها»[3]. ومن وسائل العقل الحدس والتجربة، والناس متفاوتون فيهما، فبعض الناس أشد من بعضهم حدةً في النظر والبحث، وأعمق في الوصول إلى الواقع والتعرُّف عليه، وأدقُّ في تبيُّن التفاصيل والجزئيات، والأوصاف والعلل، والمدرِك للواقع يحكم عليه بناء على الصورة الحاصلة في ذهنه، والتي تتأثر بقوة تصوره وما عنده من علم، فإدراك المجتهد غير إدراك العامي[4].

فالعقل لا يقتصر على إدراك الجزئيات المعينة المشخَّصة كما هو حال الحس، بل يدرك الكليات، ومعرفة الكليات أهم من معرفة الجزئيات في إدراك الواقع إدراكاً شرعياً، لأن أفراد الواقع وجزئياته غير منحصرة، فكان لا بد من الاعتناء بالقوانين العامة التي تؤثر في الجزئيات، مثل: التأثيرات الطبيعية والبيئية، والحركة الاجتماعية، والنفس البشرية، وكل هذه المعارف يقوم بها العقل دون الحس[5].

جـ-**النقل**: والمقصود به ما ثبت عن الرسل عليهم السلام، وهو أقوى من العقل، ويتفاوت المخبرون عنه في حفظهم وضبطهم وعدالتهم، كما يتفاوتون في فهمهم ودرايتهم، ففيهم الحاذق، وعالي السند، ومصاحب الشيوخ، والأضبط سماعاً، والأدق حفظاً، وفيهم من هو دون ذلك.

وتنقسم الأخبار بحسب الصدق والكذب إلى أقسام ثلاثة: **الأول**: ما عُلم صدقه، وهو إما ضروري بنفسه، وهو المتواتر، وهذا هو ما يُعلم صدقه بنفس الخبر، وهناك الضروري بغيره، وهو ما يعلم صدقه لا بنفس الخبر، بل بدليل يدل على كونه صادقاً، وهو ما يوافق المتواتر، كخبر من أخبر عنه الله تعالى أو رسوله ﷺ أنه صادق، وخبر من وافق خبرُه خبرَ الصادق. **والثاني**: ما عُلم كذبه، وهو الخبر الكاذب الذي يخالف ضرورة العقل، أو النظر، أو الحس، أو أخبار التواتر، أو النص القاطع، أو الإجماع القاطع. **والثالث**: ما لا يُعلم صدقه ولا كذبه، أي ما يُظنُّ صدقه أو كذبه، وهو خبر الواحد، فخبر المشهور

---

(١) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (mind, intellect, brain). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٢٨٧.

(٢) **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٥٧٥.

(٣) **أبجد العلوم**، القنوجي، ١/ ٤٠٠.

(٤) انظر: **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٠٩.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٢٩٣.

بالعدالة هو مظنون الصدق، أما خبر المشهور بالكذب فهو مظنون الكذب، وهناك ما يُشك في صدقه أو كذبه، كخبر المجهول الذي لم يُعلم حالُه، ولم يشتهر بصدق ولا بكذب[1].

فالمتواتر إذن هو ((**الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره**))، أو ((**خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره**))[2]، ((وشرط المتواتر: تعدُّد المخبرين، تعدُّداً يمنع الاتفاق والتواطؤ، مستندين إلى الحس، مستوين في الطرفين والواسطة، وكونهم عالمين))[3].

فالشرط الأول: هو العدد الكثير الذي يمنع تواطؤ المخبرين على الكذب، وفي تحديد العدد خلاف واسعٌ بين العلماء، خلاصتُه اعتبار العدد الذي يفيد حصول العلم الضروري.

والشرط الثاني: استنادهم جميعاً في معرفة الأمر إلى الحس لا إلى دليل العقل.

والشرط الثالث: استواؤهم في العدد بألا يقل عدد جماعة من نَقَلتهم في مرحلة من المراحل عن عدد التواتر، من أول المخبرين إلى آخرهم.

والشرط الرابع: أن يكونوا عالمين، فالأولون بالحس، ومن بعدهم بالخبر الوارد ممن سبقهم.

إذن، ((ما أخبر به السمع كله صدق مطابق للواقع ولما في نفس الأمر، فليس في الوحي إلا الحقائق، إذ هي دعامتها التي قام عليها، ولهذا لا ينبغي افتراض الخصومة بين السمع والعقل، ولا بين السمع والعلم، ولا بين السمع والواقع... نعم ما يعلم بالسمع أوسع مما يعلم بالحس والعقل))[4]، وهذا يخص الخبر المتواتر. أما أخبار الآحاد فهي أخبار يغلب على الظن صدقها أو كذبها، بناءً على صفاتٍ خاصة بالراوي، في حين أن المتواتر هو العلم الحاصل من اجتماع السمع والعقل[5].

وفي الخلاصة، فالنقل المتواتر أقوى من الحس؛ لأن الحس يقع من شخص في أمر ما، بينما النقل المتواتر يقع فيه نقل الحس وروايته من جماعة كبيرة، إلى جماعة كبيرة، وهكذا، فقد لا يستطيع شخص ما

---

(١) انظر: **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ٢/ ٢٩٥. **الإحكام**، الآمدي، ٢/ ١٦-١٩. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٧١.

(٢) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٢٤. وانظر: **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ٢/ ٢٩٦. **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٥٢٢. **المختصر**، البعلي، ١/ ٨١.

(٣) انظر: **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ٢/ ٣٠١. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٧٢.

(٤) انظر: **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٠٢.

(٥) انظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ١٠٠.

إثبات أنه أحس بأمر ما بدون برهان، ولكن الجمع الكبير يمكنهم ذلك، لأنه لا يمكن أن يعبروا عن نفس الشيء، إلا ويكون ذلك الشيء موجوداً يقيناً[١].

أما **خبر الآحاد** فهو ((**ما كان من الأخبار غير منتهٍ إلى حد التواتر**، وهو منقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلاً، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء، وإلى ما يفيد الظن وهو ترجُّح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع))[٢]، وخبر الواحد أضعف من الحس، ((فما يُعلم من الخبر أعم وأشمل وأوسع مما يعلم بالحس، وما يعلم بالحس والعيان أتم وأكمل وأقوى))[٣]؛ لأن قوة إحساس المدرِك بالشيء أقوى من نقل أحدهم ذلك له، فالأُولى معرفةٌ مباشرة، والثانية معرفةٌ غير مباشرة.

وقد زاد الحنفية الخبر المشهور، واعتبروه بمثابة الخبر المتواتر في أنه يثبت العلم اليقيني، ولكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة، وقد وافقهم بعض الشافعية وخالفهم الجمهور. **والمشهور** ((**اسم لخبر كان من الآحاد في الأصل، أي في الابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني، حتى روته جماعة لا يُتصور تواطؤهم على الكذب**))[٤]، ومثل الخبر المشهور عند الحنفية ما تلقَّاه الفقهاء بالقبول، فهو يدخل في حيز التواتر، كما أشار إلى ذلك الإمام الجصَّاص، فقال: ((وهذه أخبارٌ وقد تلقَّاها الناس بالقبول، واتفق الفقهاء على استعمالها، فهي عندنا في حيِّز التواتر، ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك))[٥].

وفي الختام، لا بد من الإشارة إلى أنَّ فهم الواقع يجب أن يكون بالعقل والنقل معاً، لكي يؤدي إلى الاقتراب من حقيقته بشكل أكبر؛ لأن العقل قاصر في كثير من الأمور عن الإدراك، والنقل لم يتعرض لكل الأمور بالبيان[٦]، ولذا كان لا بدَّ للوصول إلى معرفة دقيقة بالواقع، من الجمع بين العقل والنقل.

المطلب الثاني: مفهوم استنباط الحكم الشرعي

يرتبط مفهوم الاستنباط بمصطلحات أخرى، وهي: الاستدلال، والاستقراء، والاستنتاج؛ ولهذه المصطلحات مفاهيم لدى المناطقة وعلماء أصول الفقه، ويضطلع هذا المبحث ببيان هذه المفاهيم، وبيان

---

(١) انظر: **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، ١/ ٣٠٢ و١/ ٣٨٥. ويُعتبر النقل المتواتر والتجربة أقوى وأدق من الحس؛ لما قد يحتفُّ بهما من قرائن، تؤكد ما تم التوصُّل إليه. انظر: **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٦٨.

(٢) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٤٧-٤٨.

(٣) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٢٨٩.

(٤) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٥٣٤.

(٥) **أحكام القرآن**، الجصاص، ٢/ ٨٩.

(٦) انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٤٨.

أقسامها ومشمولاتها، ومحاولة الوقوف على العلاقة فيما بينها؛ للتمييز بينها وبين الاستنباط، والوصول في نهاية المطاف إلى تحديد معنى استنباط الحكم الشرعي، الوارد في عنوان الدراسة.

أولاً: مفهوم الاستدلال والاستقراء والاستنتاج

١-معنى الاستدلال

يُطلق الاستدلال[١] في اللغة على طلب الدليل[٢]، وفي الاصطلاح يدور الاستدلال حول انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، أو من الأثر إلى المؤثر: فالانتقال من العلة إلى المعلول يُسمَّى تعليلاً[٣] أو البرهان اللِّمِّي؛ أما الانتقال من المعلول إلى العلة، فيُسمَّى البرهان الإنِّي[٤]. وبناءً على ذلك يمكن تعريف تعريف الاستدلال بأنه ((**عملية ينتقل فيها الفكر من أشياء مسلم بصحتها إلى أشياء أخرى ناتجة عنها بالضرورة، وتكون نتيجة عن الأولى**))[٥]، أو هو ((تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفاً على الأول اضطراراً))[٦]، بمعنى حصول التصديق بحكم جديد ومختلف يلزم عن أحكام سابقة عنه، والمعرفة الناتجة عن الاستدلال هي معرفة غير مباشرة، وتسمى المعرفة الاستدلالية أو الانتقالية أو النظرية، بينما تُعتبر المعرفة الحاصلة بطريق الحدس هي المعرفة المباشرة[٧].

وبما أن ((الاستدلال مفهوم عام، يشمل كل عمليات البرهان على قضية ما، انطلاقاً من قضايا أخرى))[٨]، فهو يشمل عند المتقدمين من الفلاسفة: القياس والاستقراء والتمثيل، والأولى تقسيم

---

(١) يُعبَّر عن الاستدلال في اللغة الإنكليزية بـ (inference, research of the proof, reasoning by induction).
انظر: **المعجم الشامل**، الحفني، ٥٤. **دستور العلماء**، نكري، ٩٥. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ١٥١.

(٢) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: دلل، ١١/ ٢٤٨-٢٥٠.

(٣) وهو في اللغة الإنكليزية (reasoning). انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، د.زيادة، ١/ ٥٦. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٧.

(٤) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ١٥١-١٥٢. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٧. **المعجم الشامل**، الحفني، ٥٤.

(٥) **المعجم الشامل**، الحفني، ٥٤.

(٦) **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٨.

(٧) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٩.

(٨) **الموسوعة الفلسفية العربية**، د.زيادة، ١/ ٥٦.

الاستدلال إلى استنتاج واستقراء وتمثيل؛ لأن الاستنتاج أعم من القياس[١]، وفيما يأتي بيان لهذه الأقسام الثلاثة[٢]:

القسم الأول: الاستدلال الاستنتاجي: هو إما أن يكون عن مقدمة واحدة، ويُطلق عليه اسم (الاستنباط) أو الاستدلال المباشر، أو عن مقدمتين، ويُسمى قياساً أو استدلالاً قياسياً، وهو الحكم على الجزئي لثبوت ذلك الحكم في الكلي.

القسم الثاني: الاستدلال الاستقرائي: وهو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي، ومثاله: الانتقال من أن النحاس والحديد والقصدير أجسام موصلة للحرارة، إلى أن كل معدن موصل للحرارة.

القسم الثالث: الاستدلال التمثيلي: وهو الحكم على الجزئي لثبوت الحكم في جزئي آخر.

أما عند الأصوليين فيُطلق الاستدلال على إقامة الدليل[٣] مطلقاً، من النص أو الإجماع أو القياس أو غيرهما من المصادر الأخرى المختلفة، كما يُطلق الاستدلال على نوع خاص من الدليل، ولقد اختلف العلماء في تحديده اختلافاً كثيراً[٤]، وقد ذهب ابن حزم إلى أن الاستدلال هو ((طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم))[٥]، وذهب البصري إلى أنه ((ترتيب علوم يُتوصل به إلى علم آخر))[٦]، وقد اختار ابن الحاجب أن أنواع الاستدلال الشرعي ثلاثة، هي: شرع من قبلنا، والاستصحاب، والتلازم[٧].

وبذلك يتبيَّن أن مصطلح الاستدلال عند الأصوليين يشمل كل ما يقوم به المجتهد من إقامة الدليل على حكم شرعي ما، سواءً أكان الدليل نصاً شرعياً (الكتاب والسنة)، أو إجماعاً أو قياساً، أو ما سواهما من الأدلة التبعية المختلف فيها، ولذلك يمكن تعريف الاستدلال في الاصطلاح الشرعي بأنه ((هو **طلب**

---

(١) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٨.

(٢) انظر: **المعجم الشامل**، الحفني، ٥٤. **الموسوعة الفلسفية العربية**، د.زيادة، ١/ ٥٦. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٩. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٧٩٦. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٢١.

(٣) والدليل هو قول مؤلف من أقوال، يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر، أو هو ما يستلزم الحكم –وهو وجود السبب الخاص–. انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٦٧.

(٤) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٣٩. **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ١٧٢. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ٣٨٣. **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٢١٤. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٣٩٧.

(٥) **الإحكام**، ابن حزم، ١/ ٤١. وانظر: **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٥.

(٦) **المعتمد**، البصري، ٢/ ٨١.

(٧) انظر: **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٢١٤. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٤/ ١٧٢.

الدليل الشرعي، للتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي، سواء أكان الدليل من النصوص أو من غيرها))[1]، أي: ما يقوم به الفقيه، من إقامة الدليل على المطلوب من أحكام الشرع، سواء أكان الدليل هو الكتاب والسنة، أو ما يلزم عنهما من أدلة، وقد وضع العلماء طرقاً ومناهج دقيقة، توصل إلى الاستدلال السليم[2].

٢-معنى الاستقراء

الاستقراء[3] في اللغة هو التفحُّص والتتبع، أي تتبُّع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية[4]، وهو عند عند المنطقيين والأصوليين ((الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية))[5]، أو هو ((تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات))[6]. وينقسم الاستقراء إلى قسمين، هما: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص[7]، وفيما يأتي بيانٌ لهما:

القسم الأول: الاستقراء التام: هو الحكم على الكلي لوجود الحكم في جميع جزئياته، وهو نفسه القياس المنطقي، ويتم فيه استغراق جميع الجزئيات بالتتبع؛ لذا فإن هذا النوع من الاستقراء يفيد اليقين والقطع. ويسمى الاستقراء الصوري، أو القياس المقسَّم لأنه مبني على القسمة، ويشترط في صدقه أن يكون حاصراً لجميع أقسام الكلي، وألا يُشك في أي من جزئياته. ومثاله: الجسم إما أن يكون حيواناً أو نباتاً أو جماداً، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة متحيز، والنتيجة أن كل جسم متحيز[8]. ومن أمثلته في

---

(١) انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٥٥.

(٢) انظر: **الاستدلال الفقهي**، سلهاط، ٩٦.

(٣) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (induction, investigation). انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧١. **دستور العلماء**، نكري، ١٠٤.

(٤) انظر: **المعجم الوسيط**، مصطفى وغيره، مادة: قرأ، ٢/ ٧٢٢. **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: قرأ، ١٥/ ٧٥.

(٥) **نهاية السول**، الإسنوي، ١/ ١٦٣. وانظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ١/ ٤٦. **التقرير والتحبير**، الحاج، ١/ ٨٥. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ١٧٣. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧١. **دستور العلماء**، نكري، ١٠٥.

(٦) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٤١. وانظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٢١. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٦٠.

(٧) يعبر عن الاستقراء التام في اللغة الإنكليزية بـ (inclusive induction)، أما الاستقراء الناقص فيعبر عنه بـ (inadequate induction). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٦٠-٦١.

(٨) انظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ١/ ٤٦. **حاشية العطار**، ٢/ ٣٨٥. **التقرير والتحبير**، الحاج، ١/ ٨٧. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٩٩. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٧٣. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧٣. **دستور العلماء**، نكري، ١٠٥.

في الشريعة: القول بأن كل صلاة إما أن تكون مفروضة أو نافلة، وكل من الصلاة المفروضة والنافلة يُشترط لها الطهارة، فإذن كل صلاة يُشترط لها الطهارة[(١)].

القسم الثاني: الاستقراء الناقص: هو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته، وفيه يتم استقراء أكثر الجزئيات لا كلها، بشرط ألا يتبين العلة المؤثرة في الحكم. وهو لا يفيد القطع، بل يفيد الظن فقط؛ لاحتمال وجود جزئي مما لم يتم استقراؤه، يخالف حكمه حكم الجزئيات التي تم استقراؤها. ويسميه المنطقيون استقراءً موسَّعاً؛ لأن حكمه يُعمَّم على جميع الجزئيات، ولا يقتصر فقط على الجزئيات التي تم استقراؤها، بينما يسميه الفقهاء بالاستدلال بالأعم الأغلب، أو إلحاق الفرد بالأعم الأغلب. ومثاله: إن حجم كل غاز متناسب مع الضغط الواقع عليه تناسباً عكسياً، ودليل ذلك أن الهيدروجين والأوكسيجين والآزوت وغيرها تخضع لهذا القانون. ومن أمثلته أيضاً: القول بأن كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والفرس والحمار كذلك، لكنه قد يتخلف في بعض الجزئيات كالتمساح[(٢)].

وقد اتفق علماء الأصول على حجية الاستقراء التام، واختلفوا في إفادة الاستقراء الناقص للظن من عدمها، فاعتبره صاحب الحاصل والمنهاج وغيرهم مفيداً للظن الغالب، في حين ردَّه الرازي وذهب إلى أنه لا يفيد الظن؛ لأن معرفة جميع الجزئيات مما يعسر، ما يجعل الوثوق بنتيجة الاستقراء متعذرة، إلا إذا تأيد بدليل منفصل كالإجماع مثلاً، وهنالك قول ثالث بالتفصيل ذهب إليه الغزالي، ومضمونه أن الاستقراء التام حجة في القطعيات، أما الناقص فهو حجة في الفقهيات. ومثاله: جواز رمي أهل الحرب ومن في صفهم بالسهام، لاتصاف أغلب من في دار الحرب بالكفر، ومن أمثلة اعتباره: الأخذ به في عادة الحيض، في أقلها وأكثرها[(٣)].

---

(١) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٢١.

(٢) انظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ١/ ٤٦. **حاشية العطار**، ٢/ ٣٨٦. **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢١٧. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ٧٣. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٨٩. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤١٩. **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧٣. **دستور العلماء**، نكري، ١٠٥.

(٣) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٣٢٢. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٨٨. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٢٧٨٨. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤١٩.

ومما سبق يتبين أن القول الثالث لا يختلف مطلقاً عن القول الأول، وإنما فيه زيادة تأكيد على أنه لا يصح الاستدلال بالاستقراء الناقص إلا في المسائل الفقهية، ولعل الراجح هو أن الاستقراء الناقص يفيد الظن الغالب، ولا بد من الإشارة إلى أنه كلما زاد عدد الجزئيات المستقرأة، كلما كان الظن أقوى[(١)].

٣-معنى الاستنتاج: الاستنتاج[(٢)] في اللغة يرجع إلى الفعل (استنتج) المزيد[(٣)]، والمراد بالاستنتاج هو استخراج النتائج من المقدمات، وقد استخدمه الفلاسفة القدماء للدلالة على القياسات البرهانية، ولم يتم التمييز بين الاستنتاج وصورة القياس إلا عند الفلاسفة المتأخرين، حيث أطلقوه على الحكم على صدق قضية (النتيجة) لثبوت ذلك الحكم في قضية أو قضايا (المبادئ).

وينقسم الاستنتاج إلى: الاستنتاج الصوري، والاستنتاج التحليلي، والاستنتاج التركيبي: **فأما الاستنتاج الصوري**، فهو نفسه القياس، ويُطلق على استنتاج صدق قضية أو كذبها بناءً على صدق أو كذب قضية واحدة أو عدة قضايا، ويتسم بلزوم النتيجة عن المقدمات اضطراراً، وعدم زيادة النتيجة على المقدمة علماً، وأنه لا يمكن تصديق النتيجة أو تكذيبها إلا بالتأكد من صدق أو كذب المقدمة. **وأما الاستنتاج التحليلي** فهو استدلال يتألف من مقدمات مركبة، يستخرج العقل منها أموراً بسيطة داخلة فيها، كالبرهان الرياضي الذي يتألف من عدة قضايا، يُراد منها إثبات صحة قضية، ويتم ذلك بالانتقال منها إلى قضية أخرى، وهكذا، بحيث تكون كل قضية نتيجة للتي بعدها، حتى يصل العقل إلى القضية الأخيرة. **وأما الاستنتاج التركيبي**، فهو الانتقال من المبادئ البسيطة إلى النتائج المركبة؛ لذا يسمى بالاستنتاج الإنشائي، لأن نتيجته غير موجودة في مقدماته، بل زائدة عليها، ومثاله: التركيب الرياضي: فمثلاً: مساواة مجموع زوايا المثلث لزاويتين قائمتين، لا تُعتبر قضية داخلة في التي قبلها، بل هي حلقة لازمة عما سبقها اضطراراً، وهي تكسبنا علماً جديداً، وفي الاستنتاج التركيبي ينتقل العقل من العام إلى الأعم منه، أو من الخاص إلى العام، أما في القياس فينتقل من الخاص إلى العام[(٤)].

وينقسم الاستنتاج الصوري أو القياس إلى **قياس اقتراني**: وهو قياس مؤلف من قضيتين يلزم عنهما لذاتهما قضية أخرى، كالقول بأن العالم متغير، وأن كل متغير حادث، والنتيجة أن العالم حادث. وهنالك **القياس الاستثنائي**، وهو ما يُذكر فيه النتيجة أو نقيضها، كالقول: إن كان هذا إنسان فهو حيوان، فلما لم

---

(١) **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٨٩. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٢٠.

(٢) ويُعبَّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ (deduction). انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧٥.

(٣) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: نتج، ٢/ ٣٧٣-٣٧٥.

(٤) انظر: **المعجم الفلسفي**، صليبا، ١/ ٧٥-٧٦.

يكن حيواناً لم يكن إنساناً، وإذا كان إنساناً فهو حيوان. هذا في القضايا المتصلة، أما في المنفصلة فالمثال: العدد إما زوج أو فرد، لكنه زوج، والنتيجة هو ليس بفرد، أو العكس. ومن الأمثلة في القضايا الشرعية: الضب إما حلال أو حرام، لكنه حلال لأنه أُكل على مائدة النبي ﷺ[1]. وهنالك **قياس العكس**، وهو ما يُستدل به على نقيض المطلوب، ثم يبطل فيصح المطلوب، والمثال عليه قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء:٨٢][2]. فالآية تثبت وجود غير الله، ومن ثم تقرر أن القرآن لو كان من عند هذا الغير لكان فيه اختلاف كبير، ومن ثم تنفي وجود الاختلاف، مما يفيد نفي وجود شريك لله تعالى.

ثانياً: معنى استنباط الحكم الشرعي

الاستنباط[3] في اللغة هو الاستخراج، والنَّبَط هو الماء في قاع البئر، واستنبط الماء أي انتهى إليه ووصل، ويقال: استنبط منه علماً وخبراً ومالاً، ويُراد به استخرج[4]، ((واستنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه))[5]، وفي الكتاب العزيز يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ [النساء:٨٣]. والفعل (يستنبطونه) جاء بمعنى يستخرجونه بالتدبر وصحة العقول، وهذه الآية نزلت في جماعة من المسلمين كانوا إذا سمعوا خبر ظفر أو خوف أذاعوا به، فجاءت الآية تنكر عليهم صنيعهم هذا، وتشير إلى أنهم لو ردوا الخبر إلى الرسول ﷺ وإلى أولي العلم منهم، لعلموا هل عليهم أن يذيعوه أم لا[6].

(١) وردت عدة أحاديث في الضب، منها ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "أهدت أم حُفيد خالة ابن عباس إلى النبي ﷺ أقطاً وسمناً وأضُبًّا، فأكل النبي ﷺ من الأقِط والسمن وترك الضب تقذُّراً. قال ابن عباس: فأُكِل على مائدة رسول الله ﷺ، ولو كان حراماً ما أُكِل على مائدة رسول الله ﷺ". متفق عليه: **صحيح البخاري**، كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية، رقم ٢٤٣٦، ٢/ ٩١٠. **صحيح مسلم**، كتاب الصيد والذبائح وما يُؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، رقم ١٩٤٧، ٣/ ١٥٤٤.

(٢) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٤٠-٣٧٤٢. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٣٩٨-٣٩٩.

(٣) يعبر عن الاستنباط في اللغة الإنكليزية بـ (derivation, deduction). انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٦١.

(٤) انظر: **مختار الصحاح**، الرازي، مادة: نبط، ١/ ٢٦٨.

(٥) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: نبط، ٧/ ٤١٠.

(٦) انظر: **تفسير البغوي**، ١/ ٤٥٦. **فتح القدير**، الشوكاني، ١/ ٤٩١. **تفسير النسفي**، ١/ ٣٣٠.

وفي الاصطلاح المنطقي يُعرَّف الاستنباط بأنه ((**استدلال استنتاجي ينتقل فيه الفكر من العام إلى الخاص، ومن المبدأ إلى النتيجة**))[1]، وهو استدلال مباشر إذا كان مبنياً على مقدمة واحدة، واستدلال قياسي إذا كان مبنياً على مقدمتين[2].

والفارق بين الاستقراء والاستنباط، أنه في الاستقراء يتم الانتقال من الجزئيات إلى القانون العام، بينما في الاستنباط يتم الانتقال من القوانين العامة إلى الجزئيات المندرجة تحتها؛ ولذا يتكامل الاستقراء والاستنباط، حيث ينتج الاستقراء القوانين العامة من المعطيات الجزئية، ويتم اختبار هذه القوانين عن طريق استنباط معطيات منها، وبذلك تتم البرهنة على صحة القوانين التي تم التوصُّل إليها. والفارق الثاني بين الاستنباط والاستقراء، أن الاستنباط يوصل إلى نتائج يقينية؛ لأنه انتقال من الكل إلى الجزء، ومن المسلم أن صدق الكل يعني صدق جميع أجزائه، بينما تكون النتائج يقينية فقط في الاستقراء التام، دون الاستقراء الناقص[3].

وإذا كان الاستنباط لدى المناطقة يعني الانتقال من القانون أو القاعدة أو المبدأ، للوصول إلى تقرير الحكم في جميع الجزئيات التي يشتمل عليها ذلك القانون، فإن الاستنباط يُطلق في الاصطلاح الشرعي عند علماء أصول الفقه، ويُراد به معنى عام، ومعنى خاص؛ أما المعنى الخاص فهو استخراج الأحكام من النصوص الشرعية، بينما المعنى العام فهو استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية، سواءً أكانت أدلة منصوصة أو غير منصوصة. وفيما يأتي استعراض أهم التعريفات الواردة في الاستنباط لدى علماء أصول الفقه في كلا المعنيين:

١-**المعنى الخاص**: يُعرَّف الاستنباط في معناه الخاص بعدَّة تعريفات، **أولها**: ((استخراج المعاني من النصوص فيما يعضل ويوهم بفرط الذهن وقوة القريحة))[4]، **والثاني**: ((الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر))[5]. **والثالث**: ((الاستنباط هو استخراج الدليل على المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم والخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص أو نحو ذلك مما يكون طريقه إلى استخراج الدليل منه))[6]. **والرابع**: ((فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ

---

(١) **المعجم الشامل**، الحفني، ٥٨.

(٢) انظر: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٦.

(٤) انظر: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٦١.

(٥) **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٩٢.

(٦) **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٤٢.

هو خلاف لذلك الحكم [أي غير ذلك الحكم]))[1]، وأضاف ابن حزم بعد ذكر هذا التعريف أنه باطل، وردَّ على من يسمي الاستنباط قياساً ويستدل عليه بآية ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ [النساء: ٨٣]، معللاً ذلك بأن هذه الآية تبطل الاستنباط؛ ذلك أن (لو) حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، وما داموا لم يردوا الخبر إلى الرسول ﷺ وأولي الأمر، فهم لم يعلموا الحق، ولكن اعتمدوا على استنباطهم، وقد أنكر عليهم صنيعهم هذا.

وليس المقصود بالاستنباط هو مجرد الوقوف على دلالة النص، فهذا يستطيعه كل من بصر في معنى الكلام في لغة العرب، وإنما الاستنباط هو الوقوف على معنى، يظهر للمجتهد أن له أثراً في الشرع، ثم يقوم بتعدية هذا الحكم إلى ما لا نص فيه، وهذا يختص بمعرفته العلماء المجتهدون، الذين يفهمون لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم من كلامه، ويعرفون حدود الكلام، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد[2]. وقد أشار ابن القيم إلى أن الاستنباط هو استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبطه، وقال: ((موضوعات الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تُنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم، والله سبحانه ذم من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولي العلم حقيقته ومعناه))[3].

٢-**المعنى العام** : يُعرَّف الاستنباط في معناه العام بعدَّة تعريفات: **أولها**: ((استخراج الحكم من لفظ ومن الأدلة))[4]. **والثاني**: ((الاستنباط استنتاج الأحكام من الأدلة))[5]. **والثالث**: ((الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيُعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويُلغى ما لا يصح))[6].

والدليل على أن المقصود بالاستنباط هو مطلق التفقه والاستدلال، ما جاء في حديث أبي الدرداء حيث قال "كنا مع رسول الله ﷺ، فشخص ببصره إلى السماء، ثم قال: هذا أوان يُختلس العلم من الناس

---

(١) **الإحكام**، ابن حزم، ٦/ ١٩٧.

(٢) انظر: **أصول السرخسي**، ١/ ٢٤١. **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ١/ ٣١. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٤٨٨.

(٣) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ١/ ٢٢٥.

(٤) **نظرية العرف ودورها في عملية الاستنباط**، المنصوري، ١٨.

(٥) **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ١٩٤.

(٦) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ١/ ٢٢٥.

حتى لا يقدروا منه على شيء، فقال زياد بن لبيد الأنصاري: كيف يُختلس منا وقد قرأنا القرآن، فوالله لنقرأنه ولنقرئنه نساءنا وأبناءنا، فقال: ثكلتك أمك يا زياد، إن كنتُ لأعدُّك من فقهاء أهل المدينة، هذه التوراة والإنجيل عند اليهود والنصارى، فماذا تغني عنهم؟"[١]. ويشير هذا الحديث إلى أن زياداً لما لم يستنبط من ذهاب العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل، أن ذلك يعني أن العلم قد يذهب مع بقاء الكتاب، فلم يعده النبي ﷺ من الفقهاء[٢].

فالمقصود بالاستنباط هو إدراك الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها، والتمكن من الانتقال من القاعدة إلى الحكم، سواء أكان هذا الانتقال من النصوص الشرعية، التي يُشترط للعلم بها العلم باللغة العربية؛ أو كان الانتقال من المعاني أو المصالح والمفاسد مجردةً عن النصوص، مما يحتاج إلى العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً[٣].

وتبدو أهمية الاستنباط في أن «الفائدة الأساسية من علم الأصول إمداد المجتهدين بقواعد استنباط الأحكام الشرعية في دائرة الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة، من النصوص التشريعية، في القرآن والسنة، بطريق مباشر أو غير مباشر»[٤]، فلما كان الاستنباط هو صلب عملية الاجتهاد، التي تُعتبر الطريقة الوحيدة المتبعة لدى علماء الشريعة، للوصول إلى الحكم الشرعي؛ كان الاستنباط ذا أهمية كبيرة في التشريع الإسلامي.

والاستنباط هو عبارة عن قياس واستدلال بأمارة أو علة أو شهادة الأصول، ويمكن الاستدلال على صحة العلة بالاستنباط، وذلك بطريق التأثير أو شهادة الأصول، أما الطريق الأول فيُقصد به وجود الحكم لوجود معنى يغلب على الظن أن الحكم ثبت لأجله، مثل: تعليل حرمة الخمر بأنه شراب فيه شدة مطربة؛ أما شهادة الأصول فالمقصود بها قياس الدلالة، ومن أمثلته: أن القهقهة في الصلاة لا تنقض

---

(١) أخرجه الترمذي والحاكم: **سنن الترمذي**، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في ذهاب العلم، رقم ٢٦٥٣، ٥/ ٣١. وقال عقب تخريج الحديث: ((هذا حديث حسن غريب)). **مستدرك الحاكم**، كتاب العلم، رقم ٣٣٨، ١/ ١٧٩. وقال الحاكم عقب تخريجه: ((هذا إسناد صحيح من حديث البصريين))، ووافقه على ذلك الذهبي.

(٢) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٢١.

(٣) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٦٢. **تخريج الفروع على الأصول**، أبو المناقب، ١/ ٣٩. **صفة الفتوى**، الحراني، ١/ ٢٠.

(٤) **أصول الفقه ومدارس البحث فيه**، د.الزحيلي، ١٧.

الطهارة، لأن ما لا ينقض الطهارة خارج الصلاة لا ينقضها داخلها، مثل: الكلام، لأن الأصول تشهد بتسوية الأمر بين داخل الصلاة وخارجها[1].

والاستنباط في الشريعة الإسلامية مؤسس على قواعد ويُبنى على مراحل، وقد لخصها الإمام الشافعي في عبارة جامعة أنقلها هنا بطولها: ((إذا رُفعت إليه [أي: المجتهد] واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه فعلى الآحاد، فإن أعوزه لم يَخُض في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصِّصاً حكم به [أي: بالظاهر]، وإن لم يعثُر على لفظ من كتاب ولا سنة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعاً عليها اتَّبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس. ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدِّمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل يقدِّم قاعدة الردع على مراعاة الآلة. فإن عدِم قاعدةً كليةً نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنىً واحد لحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسَّك بالشبه، ولا يعوِّل على طرد إن كان يؤمن بالله العزيز ويعرف مآخذ الشرع))[2]. ويشير هذا النص المنقول عن الإمام الشافعي، في أكثر من كتاب من كتب الشافعية، إلى أن الأساس في عملية الاستنباط هو الرجوع إلى الأدلة، بَدءاً من المتواترات الكلية التي تلتفت إلى الاعتناء بالمقاصد العامة للشريعة، ثم المتواترات الجزئية المتعلقة بمسألة معينة، ثم أخبار الآحاد، ومن بعد ذلك الوقوف على ظاهر النصوص، ومن بعد ذلك النظر في إجماع الأئمة على المسألة، وبعد ذلك القياس.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أنه يُشترط لصحة استنباط الحكم الشرعي من الدليل، أن يكون طلب الحكم في الاستنباط بجملة الشريعة، لا من دليل واحد منها؛ لأن الدليل الجزئي وإن بدا أنه ينطق بالحكم، إلا أنه نطق توهمي لا حقيقي، فعلى المجتهد أن يتصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً، وهذا شأن الراسخين في العلم، أما متبعو المتشابهات فيأخذون دليلاً ما عفواً، حتى ولو كان هناك ما يعارضه من كلي أو جزئي[3].

---

(١) **الفقيه والمتفقه**، البغدادي، ١/ ٥٢٠-٥٢١. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ١١١-١١٢. **المعونة في الجدل**، الشيرازي، ٩٨-٩٩. **المسودة**، ابن تيمية، ١/ ٤٠١.

(٢) **المنخول**، الغزالي، ١/ ٤٦٧. وانظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ١٩٤. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٥١٧.

(٣) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ١٥٠.

وما دام الاستنباط ((عملية لا تخلو من تأثر في أغلب أمرها بالظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية السائدة للفرد والجماعة في عصر من العصور))[1]؛ فيُشترط أيضاً لصحة الاستنباط، أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، باقتباس ما تضمنه من أحكام، وعرض النوازل أو المسائل على هذا الحكم، وذلك للعمل على إيقاعها على الوجه الذي دل عليه الدليل، أو تلافي النقص واستدراك الخطأ فيها إذا وقعت، ويجب أن يغلب على الظن أو يُتيقن بموافقة تلك المسألة لمقاصد الشارع. أما اتخاذ الأدلة مستظهراً على صحة الأغراض في النازلة، فهذا من فعل الزائغين، الذين يتبعون الهوى، ويريدون أن يجعلوا من الأدلة حجةً لهم على زيغهم[2]. ومن الاستنباط الباطل أيضاً أن يحيد المجتهد عن سنن القياس، بأن يسلك بالاستنباط مسلك العقل، متجاهلاً مورد الشرع[3].

وفي الخلاصة، يمكن تعريف الاستنباط بأنه **"عملية يستخرج فيها المجتهد الأحكام من الأدلة المعتبرة شرعاً"**، وقد بيَّن هذا التعريف أن الاستنباط هو عملية، بمعنى أنه أمر يعتمد على أدوات ومناهج وينتظم تحت قواعد وأسس، وزيادة قيد (المجتهد) لإخراج غيره ممن لم يصل إلى هذه الملكة؛ لأن استخراج المعاني الدقيقة التي تثمر الأحكام الشرعية، لا يستطيعها سوى المجتهدون، وقيد (الأدلة المعتبرة شرعاً) يُخرج الأدلة غير المعتبرة شرعاً، فكثير من الأدلة لا يمكن الاعتماد عليها في الجانب الشرعي، لعدم اعتبار الشرع لها. وبذلك يكون المعنى المراد من مصطلح (استنباط الحكم الشرعي) الوارد في عنوان الرسالة، هو: استخراج الحكم من الأدلة، سواءً أكان من النصوص أو غيرها من المصادر والقواعد والمقاصد، التي ترجع جميعاً إلى الشرع، فالمقصود بالاستنباط هو ذلك الإطلاق العام، الذي يشمل جميع الأدلة المعتبرة شرعاً.

---

(١) **معجم مصطلحات أصول الفقه**، د.سانو، ٦١.

(٢) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٧٧-٧٨.

(٣) انظر: **التلخيص**، الجويني، ٣/ ٢٦٥.

الخلاصة

لقد قام هذا الفصل بتحديد مفهوم الواقع، من خلال تعريفه وبيان ما يتصل به من مفاهيم، إلى جانب عقد مقارنة بين الواقع المتغير والسنن الإلهية الثابتة، وتعرَّض لبيان الأسس المعرفية التي يمكن الاعتماد عليها في معرفة الواقع؛ كما بيَّن هذا الفصل مفهوم الحكم الشرعي، من خلال تعريفه، وبيان أقسامه، وخصائصه، وتناول بيان المراد بمفهوم استنباط الحكم الشرعي. ولقد توصَّل هذا الفصل إلى ما يأتي:

تتفق الدلالة القرآنية للفظة الواقع مع الدلالة اللغوية، التي تشير إلى استخدام الواقع بمعنى الحاصل النازل الثابت، فلم ينشئ القرآن الكريم معنىً شرعياً خاصاً لمصطلح الواقع، ولقد وافق صنيع الفقهاء استخدام هذه المعاني الثلاثة، وأضافوا إليها استخدام الواقع بمعنى الغالب، وهو معنى لا يخرج عن المعاني الثلاثة الواردة في اللغة والقرآن الكريم، بل ينضوي تحتها، ويُعتبر مشمولاً من مشمولاتها.

وأما الفلاسفة، فعلى الرغم من اختلافهم الكبير في تحديد مفهوم الواقع، وتعليلهم ذلك الاختلاف بصعوبة تحديد هذا المفهوم، فمن خلال النظر في كتاباتهم يتبيَّن أنَّ تعريف الواقع عندهم تدرَّج بعدة مراحل عبر التاريخ، ففي بداية التفكير الفلسفي كان الواقع مساوياً للوجود، وبعد ذلك اختلفت نظرة الفلاسفة للواقع، فعرفه بعضهم بأنه التصورات الذهنية، وذهب آخرون إلى أنه الحركة المستديمة، في حين ذهب فريق ثالث إلى أنه الموجود القابل للحركة الذي لا يحتاج إلى غيره، وأما في الفلسفة الحديثة، فقد تم فيها الجمع بين هذه الآراء الثلاثة، واستخلاص اتجاهين، الأول يتزعمه هيغل ويذهب إلى أن الواقع هو التصورات الذهنية (حركة الفكر)، وأما الثاني فيتزعمه ماركس ويرى أن الواقع هو الجوهر الموجود (حركة المادة)، ولقد ظهر أنَّ هذا الأخير هو الراجح في تعريف الواقع. ويشبه ما ذهب إليه علماء الاجتماع إلى حد كبير مذهب الفلاسفة، فعلماء الاجتماع يرون أن الواقع هو عبارة عن الحياة الاجتماعية، فلأنَّ سبب ظهور الواقعية الاجتماعية يرجع إلى تعنُّت رجال الدين في الكنيسة، وثورة الناس على الاستعباد، وسعيهم إلى إعطاء الحياة الاجتماعية منزلةً أعلى من منزلة الدين، إلا أن مفهوم الواقع كان يعني الحياة الاجتماعية. وأما علماء الفيزياء، فلا يختلف حالهم في النظر إلى مفهوم الواقع، عن حال علماء

الفلسفة والاجتماع، فلقد تدرَّج مفهوم الواقع عندهم من الدلالة على جواهر الأشياء المادية في الفيزياء الكلاسيكية، إلى أن صار يُطلق على العلاقات بين الأشياء كما في الفيزياء الحديثة، ولقد ترجَّح من خلال الدراسة الجمع بين هذين المفهومين في الدلالة على مصطلح الواقع. ويظهر أنَّ مفهوم الواقع كان صعب التحديد والتعريف عند كل من علماء الفلسفة والاجتماع والفيزياء، وأنَّ ما تم الانتهاء إليه في تعريفه، إنما هو نتيجة تدرُّج عدَّة مراحل تاريخية، كما يظهر أنَّ مصطلح الواقع يُطلق على الوجود الخارجي، وفي كل علم تم التعبير عن الوجود الخارجي بطريقة تناسب ذلك العلم، ففي الفلسفة تمت الإشارة إلى الواقع على أنه الوجود المادي، وفي الاجتماع اعتُبِرت الحياة الاجتماعية هي الواقع، وأما في الفيزياء فلقد تمَّ التعبير عن الواقع بالأشياء المادية والعلاقات القائمة بينها.

وبالنسبة لعلماء الفقه وأصوله، فلم يأتِ عنهم إلا تعريف الإمام البناني للواقع، ولكن استخداماتهم لهذه المفردة تدل على أنَّهم كانوا يريدون بها الأمر الحاصل النازل الثابت، وربما أرادوا بها الأمر الغالب في بعض الأحيان أيضاً، وأما المعاصرون فلقد جاءت عنهم عدة تعاريف للواقع، وهي تعريفات متفاوتة كثيراً، وأغلبها لا يمكن الاعتماد عليه في تعريف الواقع، لأنها غير جامعة، وأفضلها ما جاء في رسالة الماجستير لفوزي بالثابت الموسومة بـ (فقه الاجتهاد التنزيلي)، **من أنَّ الواقع هو الحاصل النازل المدرك الذي تجري عليه حياة الناس –فرداً كان أو جماعةً– في مجتمع ما بمنهج يتبعونه في تحقيق أغراض مجتمعهم –سواء كان موافقاً للشرع أو مخالفاً أو مزيجاً من الموافقة والمخالفة**، كما سبق نقله.

ومن خلال دراسة أقوال العلماء لمحاولة فهم معنى الواقع، تلخصت مفردات الواقع في خمسة أمور، هي: سلوك الأفراد والجماعات، والأحوال الإنسانية، والظروف والبيئة والطبيعة والمجتمع، والسنن الإلهية، والعلاقات الإنسانية والعادات والقيم الاجتماعية؛ وتمَّت محاولة جمع هذه المفردات في تعريف جامع مانع يوضح مفهوم الواقع، فكان كالآتي: **الواقع هو ما عليه الفرد والمجتمع وما يؤثر فيهما في زمان ومكان ما**، وبتعبير آخر: **هو ما تجري عليه حياة الإنسان والمجتمع في زمان ومكان ما من أحوال وظروف وتأثيرات طبيعية واجتماعية**. ولقد ظهر أيضاً أنَّ مفهوم الواقع ينطبق تماماً على مفهوم الوجود الخارجي، دون الوجود الذهني، في حين يساوي مفهوم الواقع مفهوم الحقيقة إلى حد المطابقة.

ولقد ظهر أن السنن الإلهية التي تُعتبر من المؤثرات الأساسية في الفرد والمجتمع، والتي تُعتبر أحد مفردات الواقع، تُعرَّف بأنها **القوانين العامة النافذة التي تحكم الكون والإنسان بإرادة الله تعالى**، و بتعبير آخر هي **القوانين الربانية العامة النافذة التي تدير نظام الكون وحياة الإنسان**، كما يمكن تعريفها بأنها **القوانين الربانية الكلية المطردة التي تنظم حركة الكون وحياة الإنسان**؛ كما تبيَّن أن السنن الإلهية التي تُعتبر

من مفردات الواقع، تتصف بصفات خاصة تميزها عن باقي أفراد الواقع، فإذا كان الواقع يظهر في صورة الواقعة العامة، والخاصة، والكلية والجزئية والمتعدية والقاصرة؛ فإن السنن الإلهية تبدو في صورة السنن الكونية، والسنن الاجتماعية. وإذا كان الواقع يمتاز بخصيصة التغيُّر والتطوُّر المستمر، والتداخل وعدم الانضباط، فالسنن الإلهية تتسم بالثبات والاطراد والعموم والانسجام والحكمة؛ وما يفسر ذلك أن السنن الإلهية هي بمثابة القوانين العامة والأُطر التي تحيط بباقي مفردات الواقع، والتي تُعتبر أموراً مطلقةً عن قيدي الزمان والمكان.

وأما معرفة الواقع التي تُعتبر الغاية الأساسية من دراسة مفهوم الواقع، من أجل الاعتماد عليه في عملية استنباط الأحكام، فظهر أنها تعني **الفهم الشرعي للواقع بتوسُّط الإدراك له غالباً**، وتبيَّن من خلال الدراسة الأهمية الكبيرة لمعرفة الواقع التي لا يمكن لأي تشريع إغفالها؛ لعدم جاهزية النصوص لشمل جميع المسائل المتجددة، التي لا تدخل تحت حد أو حصر. وقد تمت الإشارة إلى وجود علوم تساهم في معرفة الواقع، وهي علم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع، كما تبيَّن أن المجتهد الذي يريد معرفة الواقع عليه أن يتحلَّى بسعة الاطلاع، والقدرة على التحليل والتركيب والمقارنة، ومعايشة الواقع والتفاعل معه تفاعلاً إيجابياً، ولقد ظهر أيضاً أنه لا يمكن معرفة الواقع إلا بفهم التنظيم الاجتماعي الذي يعبر عن **مجموعة القيم والمعايير والقوانين والنظم السائدة في جماعة إنسانية ما، والتي تخدم الحاجات الإنسانية وتنتج العادات الاجتماعية**، والذي يتكوَّن من المعايير والقيم الاجتماعية، والقوانين، والتعاليم الدينية.

ولقد تعرَّض البحث لبيان الوسائل المعرفية التي يمكن الاعتماد عليها لمعرفة الواقع، على صعيدين: **الصعيد الأول**: وهو الصعيد المنهجي المتمثل في عدة مناهج، وهي: منهج دراسة الحالة، ومنهج المسح الاجتماعي، والمنهج الوصفي، والمنهج المقارن والمنهج التاريخي، ومنهج تحليل المضمون. **والصعيد الثاني**: هو الطرق العملية التي تتمثل في الحس والعقل والنقل.

هذا على صعيد مفهوم الواقع، أما على صعيد مفهوم الحكم الشرعي، فلقد دلت معاجم اللغة على استخدام عبارة الحكم في عدة معانٍ متقاربة، ومن خلال الجمع بينها تبيَّن أن الدلالة اللغوية لهذه اللفظة تتمحور حول معنى القضاء، وهو الفصل والبتُّ بأمر ومنع مخالفته، واستقرت كلمة المنطقيين على أن الحكم هو عبارة عن إسناد أمر لأمر إثباتاً أو نفياً، ولم يختلف علماء أصول الفقه كثيراً حول تعريف الحكم الشرعي وتحديد ماهيته، وكان التعريف الأكثر شهرة لدى جماهير الأصوليين للحكم الشرعي هو: **خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**، فيما خالف الآمدي والسبكي فذهبا إلى أن الحكم هو **خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية**، ولما كان مذهب جمهور الأصوليين تسمية

الأدلة بالحكم، ذهب الفقهاء وبعض الأصوليين إلى أن الحكم هو الأثر المترتب على الأدلة، وليس هو ذات الأدلة. ورغم أن تعريف الجمهور كان الأكثر دقةً وضبطاً من بين التعاريف الواردة، إلا أنه لم يخلُ من الثغرات، لذا تم ضبط الحكم الشرعي بتعريف خاص، لا يوجد من سبق أن أشار إليه، والغاية منه الاحتراز عن المحاذير التي وقعت فيها التعاريف السابقة، وهو كالآتي: **الحكم الشرعي هو: ما يغلب على الظن أو يُتيقَّن أنه قضاء الله تعالى –بالأصالة أو الدلالة– المتعلق بأفعال العباد من اقتضاء وتخيير ووضع.** وما أضافه هذا التعريف يتمثل في الحدين الأول والثاني، حيث إنَّ الحد الأول (ما يغلب على الظن أو يُتيقَّن أنه قضاء الله تعالى) يركز على الاحتراز من الإطلاق الذي وقعت فيه التعاريف السابقة، حيث دل نظمها على نسب الحكم إلى الله تعالى نسبةً مطلقة، ليس فيها أي احتمال، مع أن الجميع متفقون على أن القسم الأكبر من الأحكام الشرعية أحكام مظنونة أثمرها الاجتهاد. أما الحد الثاني (بالأصالة أو الدلالة) فأشار إلى مصادر الحكم الشرعي الأصلية (الكتاب والسنة) والتبعية من الإجماع والقياس والمصادر الاجتهادية الأخرى.

وظهر أن الحكم الشرعي ينقسم إلى عدة تقسيمات بالنظر إلى عدة اعتبارات، وأهمها تقسيمه إلى تكليفي ووضعي، حيث يشمل الحكم التكليفي الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين، وأضاف إليها الحنفية الفرض والمكروه تحريماً، وقد ظهر أن في إطلاق صفة التكليف على غير الواجب والمحرم من هذه الأحكام تجوُّز وتساهل؛ بينما يشمل الحكم الوضعي السبب والشرط والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان، وأضاف الحنفية الفساد. وقد بان أنَّ كلاً من الحكم التكليفي والوضعي متعلق بأفعال العباد، فالأول على سبيل طلب الفعل أو الكف في أمر مقدور عليه، بينما الثاني فعلى سبيل تعليق أمر بأمر ليس بالضرورة أن يكون أمراً مقدوراً عليه.

ولما كان الحكم الشرعي منسوباً إلى الله تعالى، كانت الخصيصة الأولى من خصائصه إلهية المصدر، بمعنى استناد الحكم إلى النصوص الشرعية، وكل ما يتفرع عنها من مصادر معتبرة، على سبيل الجزم واليقين في القطعيات، وعلى سبيل غلبة الظن في غيرها؛ ومن العدل الإلهي أن الحكم الشرعي يتصف بالعموم والتجريد، حيث لا يميز بين الناس، ويقوم على التعلق بالأوصاف والمناطات، لا على التعلق بالذوات والأشخاص؛ ومن أهم خصائص الحكم الشرعي الإلزام، ومما يميزه عن غيره من التشريعات الوضعية، وجود الجزاء الأخروي إلى جانب الجزاء الدنيوي، بحيث يتكون عند المرء وازع يحجزه عن مجاوزة أوامر الشرع، في الأوقات التي لا يمكن أن يكون لأحد عليه سلطان؛ ولما كانت الشريعة

الإسلامية هي المنهج الإسلامي الناظم لحياة الإنسان فرداً وجماعةً، كان مجموع الأحكام الشرعية متصفاً بالشمول والاستغراق لجميع الوقائع والأفعال الإنسانية.

وفي شروط التكليف بالحكم الشرعي راعت الشريعة الإسلامية قدرة المكلف على أداء الأوامر الإلهية، فلم يرد فيها أمر بمشقة، أو طلب فعل لا يُطاق، وإنما اقتصرت على طلب الفعل الممكن في ذاته، والممكن في حق الشخص المكلف، وكل ذلك فيما يقع تحت علم المكلف، دون عذر للمقصر في التعلم.

كما تبيَّن أيضاً من خلال الدراسة أنَّ مصطلح الاستدلال هو المصطلح الأشمل للمصطلحات القريبة منه، وهي الاستنتاج والاستقراء والاستنباط، لأنه يشمل كل عمليات البرهنة على قضية ما انطلاقاً من قضية أخرى. فالاستقراء يدور معناه حول تتبُّع الجزئيات للوصول إلى حكم على الكلي، تتبُّعاً كاملاً مستغرقاً جميع الجزئيات في الاستقراء التام، وشاملاً لأكثرها في الاستقراء الناقص؛ أما الاستنتاج فيدور معناه حول استخراج النتائج من المقدمات، ويأتي على هيئة استنتاج صوري أو تحليلي أو تركيبي؛ في حين يتمحور معنى الاستنباط حول الوقوف على المعاني الدقيقة والأمور الخفية، وفي النطاق الشرعي استُخدم في معنيين: عام، وخاص؛ أما الخاص فهو عبارة عن استخراج المعاني الخفية التي يقوم عليها الحكم الشرعي من النصوص، وأما العام فهو استخراج الأحكام من الأدلة عموماً، سواءً أكانت نصية أم غير نصية.

وإذن، إنَّ معنى استنباط الحكم الشرعي يشمل استخراج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، والمصادر الاجتهادية الأخرى، ولذا فالمقصود من إطلاق عبارة (استنباط الحكم الشرعي) في عنوان الدراسة، هو المعنى العام للاستنباط، والذي يشمل الاستدلال بالأدلة النصية، والاستدلال بالمصادر الاجتهادية، ولذلك فإن حدود الدراسة تتمحور حول بيان أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأثر الواقع أيضاً في المصادر الاجتهادية، وبهذا يكون البحث قد شمل جميع صور استنباط الحكم الشرعي.

وأما المراد من مفردة (أثر) الواردة في عنوان الرسالة، فلقد جاء في توضيح معناها في لسان العرب: ((والأثَر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء، والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء، وأثَّر في الشيء ترك فيه أثراً، والآثار الأعلام))[١]، وفي مختار الصحاح: ((الأثر بفتحتين ما بقي من رسم الشي))[٢]. ومن هذا الكلام

(١) لسان العرب: ابن منظور، مادة: أثر، ٤/ ٥-٦.

(٢) مختار الصحاح، الرازي، مادة: أثر، ١/ ٢.

يتبيَّن أنَّ لفظة (أثر) تتمحَّض في الدلالة على **الرسم أو العلامة التي يتركها الشيء**، وإذا قيل: أثر كذا في كذا، فالمقصود به: العلامة التي يتركها الأمر الأول في الأمر الثاني.

وبذلك يتبيَّن أنَّ معنى عبارة (أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي): العلامة التي يتركها الواقع في استنباط الحكم الشرعي، فإذا كان استنباط الحكم الشرعي يمثل عملية الاجتهاد التي يقوم فيها المجتهد بالاستدلال بالأدلة الشرعية للوصول إلى الحكم الشرعي، فالمراد بـ (أثر الواقع) هو تلك العلامات التي من الممكن أن يتركها الواقع في عملية الاجتهاد، فتؤدي إلى تغيير الاجتهاد، أو تعديله، أو تجديده، فلو لم يبدُ أثر الواقع لكان الحكم غير ما صار عليه في نهاية المطاف، إذن، يمكن شرح عنوان الرسالة بأن المقصود منه: العلامات التي يتركها الواقع في الاستدلال بالأدلة على الأحكام، أو هي العلامات التي يتركها الواقع في الاجتهاد الاستدلالي، والاجتهاد الاستدلالي يشمل جميع أنواع الاستدلال، من الاستدلال بالكتاب والسنة، والإجماع والقياس، أو غيرها من المصادر الاجتهادية الأخرى.

الفصل الثاني:
الواقع في التشريع الإسلامي

المدخل

المبحث الأول: الاعتداد بالواقع في النصوص الشرعية

المبحث الثاني: الاعتداد بالواقع عند الصحابة والعلماء

المبحث الثالث: علاقة الواقع بالتشريع الإسلامي

الخلاصة

الفصل الثاني:
الواقع في التشريع الإسلامي

المدخل

تعتمد الأحكام في التشريع الإسلامي على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، وما دلا على اعتباره من أدلة أخرى، وتمثل الأدلة الشرعية الطرف الأول الذي يرتبط به الحكم ويُؤسَّس عليه، في حين إن الواقع هو الطرف الثاني الذي يرتبط به الحكم، وهو محل الحكم أو متعلَّق الحكم ومكان تطبيقه، ومن رحمة الله تعالى بالبشر أن جاءت الشريعة تراعي مصالحهم، فلم تأمر بما لا يُطاق، ولم يكن فيها من العنت والحرج شيء، بل إنَّ ((من مزايا الشريعة الإسلامية أنها شريعة واقعية لم يمنعها ملاحظتها للمثل الأخلاقية العليا أن تراعي الواقع القائم وتشرع له ما يعالج أدواءه وما يقيه منها))[1]، وقد تظاهرت الأدلة في صور كثيرة للدلالة على اعتبار الواقع ومراعاته في الاجتهاد واستنباط الأحكام، ولا يجانف الحقيقة أن يُقال: إن الآيات والأحاديث التي تدل على الاعتداد بالواقع بلغت حد التواتر المعنوي.

ولم يغفل الصحابة ﷺ الواقع في اجتهاداتهم، بل إنهم طبقوا ما عاشوه في زمن النبي ﷺ على الاجتهادات التي طرأت عليهم بعد وفاته ﷺ، وكان رائدهم في الاجتهاد مع مراعاة الواقع سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يُعدُّ –وبدون منازع– فقيه الواقع الأول في الإسلام، فقد جاء عن آثاره في الاجتهاد ما تطمح إليه عقول المجتهدين، وتسكن إليه نفوس العلماء المحققين، من المقاربة بين النص والواقع. وقد سار العلماء من سلف هذه الأمة وخلفها على هذا المنهج، وصاغوا له آليات وقواعد كثيرة، من الاعتداد بالأعراف والعادات، والتفريق بين المقاصد والوسائل، واعتبار المصالح، إلى جانب مبحث تعليل الأحكام، وكل جهودهم تدل مجتمعةً على اعتبار الواقع وأهميته الكبرى في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام.

---

(١) انظر: **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. القرضاوي، ١١٩.

ولم يحظَ تأصيل الواقع في التشريع الإسلامي بالعناية التي يستحقها، وكل ما ذكره العلماء الأقدمون في هذا الصدد كان متفرقاً في أبواب مختلفة ومواطن متعددة من أمهات الكتب. ويعمل هذا الفصل على جمع المتناثر من الأدلة التي تدل على اعتبار الشرع للواقع من الكتاب والسنة، والاقتصار على أهمها وشرحه، إلى جانب ذكر بعض الصور المهمة من اجتهادات الصحابة، ورفدها بموقف العلماء من الواقع في التشريع الإسلامي.

ولا يمكن أن يكون هذا العمل صحيحاً ومنضبطاً وعملاً تأصيلياً، إلا بالوقوف على بيان العلاقة بين النص والواقع، باعتبار النصوص الشرعية من الكتاب والسنة هي المصدر الأساس في التشريع، ومن ثم الوقوف على بيان العلاقة بين الواقع والاجتهاد، باعتبار الاجتهاد هو العملية الاستنباطية التي تعطي للفقه روحه، وتساير مستجدات الحياة، وتنتج ما يحتاجه الناس من الأحكام في سائر الأزمنة والأمكنة؛ وكذلك لا بد من الوقوف على علاقة الواقع بالحكم الشرعي، الذي يُعتبر هو الثمرة الحقيقية من الاجتهاد، والوقوف على علاقة الواقع بمقاصد الشريعة، التي تُعتبر الهدف الكامن وراء تشريع الأحكام.

والغاية من بيان علاقة الواقع بالنص والاجتهاد والحكم والمقاصد، هي تحديد وضبط مواطن آثار الواقع في استنباط الأحكام، ولا يمكن إغفال الجهود التي بذلها بعض المعاصرين في الكلام عن هذا الجانب، إلا أن أكثر هذه الجهود كان متأثراً إلى حد كبير بالمدارس والاتجاهات التي ينتمي إليها أصحابها، مما أوصل بعضهم إلى نتائج تضاد ما عليه نصوص الشرع، وتأتي عليه بالنقض إذا ما نُظر إلى نتائجها البعيدة، ولذلك كان لا بد من التعرُّض لهذه الآراء بالمناقشة والنقد، مع الاعتراف بجهودهم وما فتحوه من أبواب للفكر والنظر في تأصيل علاقة الواقع بالنص والاجتهاد والحكم.

المبحث الأول:
الاعتداد بالواقع في النصوص الشرعية

ويتضمن مطلبين، هما:

المطلب الأول: الاعتداد بالواقع في القرآن الكريم

المطلب الثاني: الاعتداد بالواقع في السنة النبوية

المبحث الأول:
الاعتداد بالواقع في النصوص الشرعية

جاءت الشريعة الإسلامية عامةً وشاملةً للبشر جميعاً في كل زمان ومكان، وقصدت إلى مراعاة مصالح البشر في الحال والمآل، فنفت الحرج، ونهت عن التنطع، وراعت أحوال المكلفين أفراداً ومجتمعاتٍ. وعلى الرغم من اعتبار التشريع الإسلامي للواقع، لم يُفرِدْ أحد من العلماء المتقدمين -فيما أعلم- مبحثاً مستقلاً لتأصيله، ولعل أكثر المؤلفات عنايةً بالواقع، كتاب الموافقات للإمام الشاطبي، الذي تعرض فيه في عدة مواضع للواقع، وكان أهمَّها كلامُه عن الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعي للأحكام، الذي فصَّل فيه الأدلة الشرعية على اعتبار الواقع بطريقة لم يسبقه إليها أحد، وقد نحا نحوه عدد من المعاصرين في كتاباتهم حول التأصيل لفقه الواقع. ويركز هذا المبحث على تأصيل الواقع، من خلال ذكر الأدلة الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، وبيان وجه دلالتها على الاعتداد بالواقع.

المطلب الأول: الاعتداد بالواقع في القرآن الكريم

يطفح القرآن الكريم بالآيات التي تولي للواقع اهتماماً كبيراً، والمتصفح لآي القرآن الكريم يجد أنَّ ((آيات الأحكام قد راعت الواقع بأوعيته، وأبعاده المختلفة، فهناك مراعاةٌ للظرف المكاني، ومراعاةٌ للظرف الزماني، ومراعاةٌ للظرف الشخصي، ومراعاةٌ للبواعث الداخلية))[1]، وقد سلك القرآن الكريم في تشريع الأحكام مسلكاً يراعي الواقع ويعالج القضايا المتجددة، كما نظَم الأحكام متبعاً منهج التدرُّج في التشريع، بحيث هيأ النفوس إلى التسليم بالأحكام، والانصياع إليها عن طواعية وإيمان. وفيما يأتي بيان هذا المنهج القرآني في التعامل مع الواقع، مقروناً بأمثلة من الآيات القرآنية تبيِّن مدى اعتداد القرآن الكريم بالواقع في تشريعاته.

أولاً: منهج القرآن الكريم في تشريع الأحكام

لم يأتِ القرآن الكريم بالأحكام الشرعية جملةً واحدةً، وإنما جاء بها تِباعاً، وجعل الله تعالى تنزيل الآيات القرآنية على قلب النبي ﷺ منجماً على مراحل، في مدة ثلاث وعشرين سنة، حيث كان القرآن

(١) فقه الواقع، حصوة، ٤٢.

الكريم يراعي واقع الناس في كل مرحلة في عصر النبي ﷺ، وذلك ليكون أمرُه ونهيه أدعى للقبول، وأيسر في التطبيق والأداء؛ ذلك أنَّ الناس أصنافٌ: ((فيهم المؤمن القوي وصاحب العزيمة والإرادة، وفيهم المتوسط في الالتزام والتطبيق، وفيهم الضعيف المتثاقل، ولذلك كان التدرُّج مطلوباً، وأمراً واقعاً لهذه الأصناف الثلاثة الذين أشار إليهم القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [فاطر:٣٢]))[١].

وهذا ما يُطلق عليه التدرُّج في التشريع، الذي يمكن تعريفه بأنه ((هو **نزول الأحكام الشرعية على المسلمين شيئاً فشيئاً طوال فترة البعثة النبوية حتى انتهى بتمام الشريعة وكمال الإسلام**))[٢]، والتدرُّج في التشريع الإسلامي جاء على ثلاثة أنواع[٣]:

فالأول هو التدرُّج الزماني، حيث لم ينزل القرآن الكريم كلُّه دفعةً واحدةً، بل نزل منجَّماً حسب الحكمة الإلهية والحاجة ومقتضيات الظروف؛ لتحقيق الغاية التي شرع الله تعالى من أجلها الأحكام.

والثاني هو التدرج النوعي، فالتشريع الإسلامي يشمل العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، وقد تدرَّج فيها بحيث يكون كل تكليف سابق تمهيداً لما بعده من التكاليف اللاحقة.

والثالث هو التدرُّج البياني، ومن مظاهر هذا التدرُّج الاختلاف بين نصوص العهد المكي والمدني، بل والتدرُّج أيضاً في العهد الواحد، وذلك ((مراعاةً للواقع الظرفي المتمثل بالزمان والمكان والحال، فالمسلمون قريبو عهد بجاهلية، والدولة الإسلامية لما تقمْ بعد، والمسلمون أضعف قوة، وأقل عدداً من المشركين في العهد المكي، فاقتضى ذلك اختلاف الخطاب والتكاليف المنوطة بالمسلمين، ولذلك لم يشرع الجهاد وأحكامه إلا في العهد المدني))[٤]، بل وغلب على العهد المكي التركيز على أمر العقيدة والإيمان وما يتعلق بهما، ومجادلة الكفار بالحجج والبراهين، وسرد قصص الأولين. أما العهد المدني فغلب عليه تشريع الأحكام من الحلال والحرام والعبادات والمعاملات، بعد أن استقر الإيمان في قلوب الناس، وقد تدرَّج القرآن الكريم أيضاً في تشريع الأحكام في العهد المدني نفسه، حيث بدأت الأحكام تُشرع مُجملةً، ثم يأتي

---

(١) **التدرج في التشريع والتطبيق**، د.الزحيلي، ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ٢٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٤. **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٧٩.

(٤) **فقه الواقع**، حصوة، ٤٧.

تفصيلها بعد ذلك، وكذلك جاء بيان الأحكام التي شُرعت أولاً، ومن ثم بيان الحكم الأخير الثابت الدائم من خلال ما يُطلق عليه اسم النسخ(١).

وقد فهم الصحابة رضي الله عنهم هذا المنهج، ومن ذلك ما فهمته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من طريقة القرآن الكريم في التدرُّج في التشريع، إذ يروي البخاري عنها أنها قالت عن القرآن الكريم: "إنما نزل أول ما نزل منه سورةٌ من المفصَّل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: (لا تشربوا الخمر)، لقالوا: لا نَدَعُ الخمر أبداً، ولو نزل (لا تزنوا) لقالوا: لا نَدَعُ الزنا أبداً. لقد نزل بمكة على محمد صلى الله عليه وسلم وإني لجارية ألعب: ﴿ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوۡعِدُهُمۡ وَٱلسَّاعَةُ أَدۡهَىٰ وَأَمَرُّ ﴿٤٦﴾ ﴾ [القمر:٤٦]. وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده"(٢).

فهذا الأثر يبيِّن منهج القرآن الكريم في تشريع الأحكام، إذ اتجه في البداية إلى ترسيخ الإيمان في القلوب، حيث لم يكن الواقع متهيئاً لتشريع أحكام الحلال والحرام، بسبب قرب عهد المسلمين بالجاهلية، وكذلك «لانطباع النفوس بالنُّفرة عن ترك المألوف»(٣)، فلما تهيَّأ الواقع للأحكام الشرعية، واستقر الإيمان في القلوب، بدأ التشريع الإسلامي ببيان أحكام الحلال والحرام، وقد استمر في هذا البيان طوال فترة البعثة النبوية، منتقلاً من مرحلة إلى أخرى حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية من مراعاة الواقع والظروف.

ثانياً: أدلة اعتبار الواقع في القرآن الكريم

جاءت آيات كثيرة تؤكد على أهمية الواقع والاعتداد به ومراعاته في التشريع الإسلامي، ونظراً لكثرة هذه الآيات وصعوبة إحصائها، ففيما يأتي استعراض بعض هذه الآيات القرآنية، مرفقةً بشرح بسيط من كتب التفسير، ومصنفةً على حسب المواضيع التي وردت فيها.

١-تعدُّد الشرائع: إنَّ «من البديهي الذي لا خلاف فيه أن القرآن جاء ليعالج واقع الناس، وليأخذ بأيديهم لما فيه صلاحُهم في الدنيا والآخرة، ولذلك كانت دعوة الأنبياء ترتبط بالقضايا الواقعية التي كانت تهمُّ شعوبهم، فدعوة شعيب عليه السلام ارتبطت بمشكلة اقتصادية، ودعوة موسى عليه السلام ارتبطت بمشكلة سياسية، ودعوة لوط عليه السلام ارتبطت بمشكلة اجتماعية، على الرغم من أن طبيعة الرسالة التي

(١) انظر: **فقه الاجتهاد التنزيلي**، بالثابت، ٨١.

(٢) **أخرجه البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، رقم ٤٧٠٧، ٤/ ١٩١٠.

(٣) **عمدة القاري**، العيني، ٢٠/ ٢٢.

كلفوا بتبليغها كانت ذات طبيعة حضارية))[1]. وفي تعدُّد الشرائع جاء في القرآن الكريم قولُه تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]، وتشير هذه الآية إلى أن الله تعالى جعل لكل أمة شريعةً خاصةً بها، على أنَّ الدين واحد، وأنه لا اختلاف فيما أنزله الله تعالى على الرسل جميعاً من أمور الإيمان والعقيدة[2]. وقال تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى:١٣].

فلما لم تكن الشرائع واحدةً في الأمم والشعوب التي أرسل الله تعالى فيها أنبياءه، دلَّ ذلك على أنَّ أحكام التشريع تراعي واقع الناس وأحوالهم وأزمانهم وثقافتهم وفهمهم، ويؤكد هذا المعنى قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم:٤]، فإرسال الرسول متحدثاً بلغة القوم، وبما يفهمون ويعقلون من الألفاظ والأساليب واللغات وأعراف التخاطب، لهو من أجلى الأدلة على مراعاة الشرع للواقع، بل هو أمر لا بد منه، إذ كيف يستطيع الرسول أن يُفهم القوم بغير لغتهم وما اعتادوا عليه من ألفاظ.

٢-نزول القرآن الكريم منجَّماً: نزل القرآن الكريم شيئاً فشيئاً آيةً آية، وسورةً سورة، ((حسب الأحداث والوقائع التي كان يعيشها المسلمون في زمن النبي ﷺ، يجيب عن أسئلتهم، ويحل مشاكلهم، ويرشدهم إلى التي هي أقوم))[3]، وقد بدأ نزوله من بداية البعثة النبوية، وانتهى بنهايتها، في فترةِ ثلاثٍ وعشرين سنةً، وقال الله تعالى في ذلك: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الإسراء:١٠٦]. ومعنى الآية كما هو واضح، أنَّ الله تعالى أنزل القرآن الكريم على قلب النبي ﷺ متفرقاً[4]، فمنه ما نزل ابتداءً، ومنه ما نزل إجابةً على سؤال، ومنه ما نزل محاجَّةً للكفَّار ورداً عليهم، ومنه ما نزل حسب الحاجة، وفي كل هذه الأحوال فإن نزول القرآن الكريم على فترات كان يراعي الحالة الواقعية التي كان الناس عليها، ويعالج مشاكل الواقع، ويُنشئ الأحكام تباعاً شيئاً فشيئاً لتكون أدعى للقبول وأرفق في نزع الناس عن عاداتهم، ((فالسرُّ في تدرُّج القرآن بالأحكام في الأوامر والنواهي،

---

(١) فقه الواقع، حصوة، ٤١-٤٢.

(٢) انظر: تفسير الصنعاني، ١/ ١٩٢. تفسير السمرقندي، ١/ ٤١٩. تفسير البغوي، ٢/ ٤٣.

(٣) القرائن وأثرها، مختار، ٩٤.

(٤) انظر: تفسير السمرقندي، ٢/ ٣٣٢. تفسير البغوي، ٣/ ١٤١.

ونزوله منجماً هو أنَّ الناس اعتادوا أموراً موروثة، ولم يألفوا الأحكام الشرعية الجديدة، فلو خُوطبوا بها دفعةً واحدةً، وكُلِّفوا بما لم يتعوَّدوا لأعرضوا، أو ملُّوا، أو تباطؤوا في التنفيذ))[1].

بالإضافة إلى أنَّ من الحِكم في تنزيل القرآن الكريم منجماً تثبيتُ قلب النبي ﷺ؛ لأنه ﷺ كان كلما نزل عليه شيء من القرآن الكريم ازداد طمأنينة وثباتاً، فنزول القرآن الكريم عند حلول السبب كان أكثر تطميناً للنبي ﷺ مما لو نزل قبله[2]. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ ﴾ [الفرقان:٣٢]. ومن الحِكم في تنزيله منجماً أيضاً أنَّ ((نزوله بحسب الوقائع يوجب مزيدَ بصيرةٍ وغوص في المعنى))[3]، فكان ارتباطُ نزول بعض الآيات بأسبابٍ معينة، معيناً على فهم المراد من الآيات، ومعرفةِ مناطات الأحكام التي تدلُّ عليها هذه الآيات.

ومن الأمثلة العملية على نزول آيات القرآن الكريمة منجَّمةً على فترات زمنية، أن القرآن الكريم راعى في نزوله ما كانت عليه عادةُ العرب، من تعظيم الأشهر الحرم وتحريم القتال فيها وفي الحَرَم، فكان أول ما فرض الله تعالى الجهاد مخصوصاً فيما عدا الأشهر الحرم، حيث حرَّم القتال فيها ابتداءً وردًّا، في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴾ [التوبة:٥]. وقد ذكر العيني أن هذه الآية نزلت في مشركي مكة وغيرهم من العرب، حين نكثوا عهدهم مع النبي ﷺ إلا بعضهم (بنو ضمرة وبنو كنانة)، فأمر الله تعالى بقتالهم بعد انتهاء الأشهر الحرم، صيانةً لها من جريان القتل والقتال فيها[4]. والأشهر الحرم أربعةٌ، هي: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، كما في الآية: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾ [التوبة:٣٦]، وهذه الأشهر كانت محرمة في دين سيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وكانت العرب تتمسك به، فكانوا يعظمون ويحرمون القتال فيها، فيمسكون عن القتال فيها تسهيلاً على زوار البيت الحرام، إذ لم يكن يأمن العرب على أنفسهم إلا في هذه الأشهر[5].

---

(١) التدرج في التشريع والتطبيق، د. الزحيلي، ٥٤-٥٥.

(٢) انظر: تفسير السعدي، ١/ ٥٨٢.

(٣) تفسير البيضاوي، ٤/ ٢١٦.

(٤) انظر: عمدة القاري، العيني، ١/ ١٧٨.

(٥) انظر: مرقاة المفاتيح، القاري، ١/ ١٦١.

ثم إن المشركين تمادوا في الاعتداء على المسلمين، ومنعوهم من دخول مكة لأداء العمرة عام الحديبية[1]، فأباح الله تعالى لهم قتال من قاتلهم في الأشهر الحرم دون من لم يقاتل، وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ١٩٤﴾ [البقرة:١٩٤]. والمراد بهذه الآية هو أنهم ((إنْ استحلوا قتالكم في الشهر الحرام، فاستحلوا منهم مثل ما استحلوا منكم))[2]، وذلك من باب المعاملة بالمثل.

ومن بعد ذلك بيَّن الله تعالى أن حرمة الدين أعظم من حرمة الأشهر الحرم وحرمة القتال فيها، فأباح قتال من قاتل ومن لم يقاتل فيها في قوله: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢١٧﴾ [البقرة:٢١٧]. فاستقر الحكم في نهاية الأمر بإباحة قتال المشركين في أي وقت من الأوقات، وتعليل ذلك أن حفظ حرمات الدين أعظم عند الله من القتال في الأشهر الحرم.

وأما حكم القتال في الحَرَم، فقد أقر الله تعالى أول الأمر، ما كان عليه العرب من تحريم القتال في الحرم، فحرَّم القتال فيه في سائر الأحوال، فقال تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗا﴾ [آل عمران:٩٧]، وفي آية أخرى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا جَعَلۡنَا حَرَمًا ءَامِنٗا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنۡ حَوۡلِهِمۡۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَةِ ٱللَّهِ يَكۡفُرُونَ ٦٧﴾ [العنكبوت:٦٧]. ومن بعد ذلك أباح الله تعالى قتال من قاتل في الحرم دون من لم يقاتل، فقال: ﴿وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١﴾ [البقرة:١٩١]. ومن ثم أباح الله تعالى قتال من قاتل فيه ومن لم يقاتل، فقال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٩٣﴾ [البقرة:١٩٣]، وقال أيضاً: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥﴾ [التوبة:٥].

---

(١) انظر: **أخبار مكة**، الفاكهي، ٥/ ٧٩.

(٢) **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١٤/ ١٠٩.

وفي الخلاصة: إن القتال في الأشهر الحُرم وفي الحَرم كان على أحوال ثلاثة: **أولها**: تحريم قتال من قاتل ومن لم يقاتل، **والثاني**: تحريم قتال من قاتل دون من لم يقاتل، **والثالث**: إباحة قتال من قاتل ومن لم يقاتل، وبذلك ((صار فرض الجهاد عاماً في كل زمان ومكان))[1]، فقد نسخ الله تعالى تحريم القتال في الحرم والأشهر الحرم، وصار حكم القتال فيهما الإباحة[2].

من خلال كل ما سبق من التدرُّج في إباحة قتال المشركين شيئاً فشيئاً، والانتقال من التسليم بتحريم القتال في الأشهر الحرم والحرم، إلى إباحة القتال فيهما إذا دعا الأمر، إن كل ما سبق ليدلُّ دلالة ناصعةً على مدى مراعاة القرآن الكريم للواقع، حيث راعى ما كان يعيش عليه العرب في الجاهلية، إذ سلَّم بوقف القتال في الحرم وفي الأشهر الحرم، لأن واقع المسلمين لم يكن متهيئاً لغير ذلك. وقد راعى القرآن الكريم حال المسلمين في تلك الفترة، وما كانوا عليه من ضعف شوكتهم، وقلتهم، وعدم ظهور أمرهم، حتى إذا تمكن لهم الأمر، وظهر دينهم، وبدا من المشركين ما بدا من الاعتداء عليهم، والتنكيل بهم، دون مراعاة للأشهر الحرم ولا للحرم، راعى القرآن الكريم هذه الحال، فشرع للمسلمين مقابلة من يقاتلهم بالقتال، حتى ولو كان ذلك في الحرم أو الأشهر الحرم. ومن ثم تغير الواقع وتغيرت الأحوال، فراعى القرآن الكريم كل تلك ((الاعتبارات الواقعية التي أحاطت بالمسلمين، وهي أنهم أُخرجوا من ديارهم، وأُوذوا في سبيل دعوتهم، وما كان من واقع المشركين من الكفر بالله، والشرك به، لكل هذه الاعتبارات أباح التشريع قتال المشركين في الأشهر الحرم))[3]، كما أباحه في الحرم، ليستقر الحكم النهائي بفرض الجهاد على المسلمين في سائر الأوقات والأماكن والأحوال؛ لإعلاء كلمة الحق، والذود عن الدين والوطن والأهل والمال.

٣-مراعاة حال المكلف والقدرة البشرية: لقد وردت أدلة كثيرة في القرآن الكريم تدل على مراعاة القدرة البشرية واستطاعة المكلف، ومن الأدلة المهمة التي تؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٨٧]. وقد شمل ذلك جميع جوانب التكاليف الشرعية بالأحكام، من العبادات والمعاملات والعقوبات، وفيما يأتي أمثلةٌ من الآيات الواردة في هذا الصدد:

---

(١) **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١٤/ ١١٠.

(٢) انظر: **المبسوط**، السرخسي، ١٠/ ٢٦-٢٧. **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١٤/ ١٠٩-١١٠. **درر الحكام**، منلا خسرو، ٣/ ٣١٥. **أسنى المطالب**، الأنصاري، ٤/ ١٧٥. **مغني المحتاج**، الشربيني، ٤/ ٢٠٩.

(٣) **فقه الواقع**، حصوة، ٤٥.

ففي العبادات فرض الله تعالى الحج على كل مسلم ومسلمة في العمر مرةً واحدةً، وشرطُ ذلك الاستطاعة البدنية والمالية واستطاعة أمن الطريق وبلوغ البيت الحرام، فقد قال الله تعالى: ﴿ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [آل عمران:٩٧]. وفي الحج أيضاً فرض الله تعالى ذبح الهدي على المتمتع -وهو من يجمع بين العمرة إلى الحج في أشهر الحج[١]-، وراعى حال من لا يتيسر له الهدي فأوجب عليه الصيام بدلاً عن ذلك، وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿١٩٦﴾ ﴾ [البقرة:١٩٦].

أما في الكفارات فقد أوجب الله تعالى في الحنث باليمين الكفارة، وقد خيَّر الله تعالى في حال السعة بين أمور ثلاثة، هي: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، ((فإذا عجز الإنسان عن كل واحد من الخصال الثلاثة المذكورة، لزمه صوم ثلاثة أيام))[٢]، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [المائدة:٨٩]. وفي هذه الآية دلالة واضحة ومباشرة على مراعاة الشرع لحال المكلف، حيث اعتبر عجزه المالي عن إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة، سبباً للتخفيف عنه والانتقال إلى التكفير بالصيام، وهو عمل بدني لا يحتاج إلى دفع مال، كما في الأصناف الثلاثة التي سبقته. ومثل ذلك: ما جاء في كفارة الظهار من التخفيف عمن لا يملك الرقبة، بالانتقال إلى صيام شهرين متتابعين، ومن بعد ذلك الانتقال إلى إطعام ستين مسكيناً في حال العجز عن الصيام، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴿٣﴾ ﴾ [المجادلة:٣].

وكذلك كان الحال في عقوبة القاتل خطأً، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ

---

(١) انظر: **الحاوي الكبير**، الماوردي، ٤/ ٤٩.

(٢) انظر: **الفقه الإسلامي وأدلته**، د. الزحيلي، ٤٩٠.

﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾ [النساء:٩٢].

ومما يدلُّ على مراعاة الشرع لحال المكلف: ما جاء من مراعاة حالة الضرورة التي قد يمر بها الإنسان، فتُلجئه للقيام بفعل محرَّم في أصله، إلا أنه أُبيح بسبب الضرورة، فهذه ((الشريعة تشتمل على أحكام عامة هي العزيمة، وأحكام خاصة هي الرخصة؛ لمراعاة الظروف والأحوال الاستثنائية والأعذار الطارئة، لتتلاءم الأحكام مع الفطرة، وتنسجم مع الأوضاع الطارئة))[١]، ومن ذلك أن الأصل (العزيمة) وجوب حفظ الدين، والامتناع عن كل ما يفسد الإيمان، وقد اتفق العلماء على أنَّ **"الضرورات تبيح المحظورات"**[٢]، وبناءً على ذلك يُباح (يُرخَّص) النطق بالكفر لمن أُكره عليه إذا خشي على نفسه الهلاك، واتفق العلماء على أنَّه لا يلزمه شيء فيما لو فعل ذلك لأنه في حالة ضرورة، وقد رفع عنه الشرع الإثم والحرج، ولكن بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، بحيث لم يقصد الكفر[٣]، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [النحل:١٠٦]، والآية التي تدل على أنَّ الأصل هو وجوب حفظ الدين هي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾﴾ [المائدة:٥].

إذن، تُعتبر ((مواقع الضرورة مستثناة حتى من القطعيات بالإجماع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [الأنعام:١١٩]، ((فلا يُتصوَّر التعارض بين الضرورة وأي نص أو أي أصل تشريعي ولو كان قاطعاً؛ لأن حكم الضرورة مقدَّم دائماً، ويجب العمل بمقتضاه وحده دون تعارض))[٤]، والمقصود بعدم التعارض بين الضرورة وبين النصوص المقابلة لها، أن الشارع اعتبر

---

(١) **الاجتهاد الفقهي الحديث**، د. الزحيلي، ٢٦.

(٢) انظر: **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٨٤. **الموافقات**، الشاطبي، ١/ ٣٠٧-٣٠٨. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٤٤. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٢٩٨. **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ١٨٥. **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ٨٩.

(٣) انظر: **مراتب الإجماع**، ابن حزم، ١/ ٦١. **الموافقات**، الشاطبي، ١/ ٣٠٧-٣٠٨.

(٤) **المناهج الأصولية**، د. الدريني، ٤٧١.

الضرورة سبيلاً للتخفيف ورفع الحرج والإثم عن المكلف، وهي بمثابة القاعدة العامة التي يُستثنى بموجبها صاحبها من التكليف بالحكم الأصلي (العزيمة)، وينتقل إلى حكمها (الرخصة).

وبناءً على كل ما سبق يتبيَّن أن الشارع راعى واقع المكلف إلى حدٍّ كبير، حتى جعل أحد حالاته – وهي حالة الضرورة– مستثناةً من أوامره القطعية، بل جعلها قاعدةً عامةً من خلال دلالة العديد من النصوص القرآنية على اعتبارها، وبذلك كان التشريع الإسلامي قريباً من حياة الناس، يتفهمها ومن ثم ينظمها ويؤطرها، ولم يكن التشريع الإسلامي عبارة عن أوامر علوية لا تأبه بالواقع الإنساني، ولا تبالي بالأحوال والظروف والملابسات التي تؤثر في حياة البشر. ومن الصور التي عدَّها بعض الفقهاء المعاصرين من حالة الضرورة أوضاع الأقلية المسلمة في ديار غير المسلمين، وهي من مشمولات الضرورة بالمعنى العام الذي يشمل الحاجة[1].

ومن الأمثلة التي تظهر فيها مراعاة حال المكلف في القرآن الكريم، أنَّ الأصل المقرَّر في آي القرآن الكريم أن من يتهم امرأةً مسلمةً بالزنى، عليه أن يأتي بأربعة شهود، حتى يُصدَّق في دعواه ويُقام الحد عليها، فإن لم يأتِ بهم اعتُبر قاذفاً وأُقيم عليه حدُّ القذف ثمانين جلدة أياً كان، وذلك صيانةً للأعراض من أن يخوض بها الناس بلا دليل ولا برهان، وحفظاً لكرامة المرأة من أن تُتَّهم بالزنى وتُعاقب عليه دون أن يُقام عليها الدليل، ومصداقُ ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾ [النور:٤]، وقد كان هذا الحكم الأصلي يشمل الزوج أيضاً قبل نزول آية اللعان، حيث كان لا يُصدَّق الزوج في دعوى زنى امرأته إلا بإحضار أربعة شهداء، ولما كان في ذلك حرجٌ كبيرٌ، ((راعى الشارع الظرف الشخصي للإنسان المتمثل في صعوبة إحضار الزوج شهوداً على زوجته في حالة الزنا، فقدَّر الشارع هذا الواقع النفسي والاجتماعي، وجعل الإجراء الواقعي المناسب: اللعان))[2].

ويوضح هذا الاعتناء بالواقع ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما "أنَّ هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ: البينة، أو حد في ظهرك. فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة!. فجعل النبي ﷺ يقول: البينة، وإلا حد في ظهرك. فقال هلال: والذي بعثك بالحق، إني لصادق، فلينزلنَّ الله ما يبرئ ظهري من الحد. فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ

(١) انظر: **صناعة الفتوى**، المحفوظ، ١٦٥.

(٢) **فقه الواقع**، حصوة، ٤٤.

﴿أَزْوَٰجَهُمْ﴾[النور:٦]، فقرأ حتى بلغ: ﴿إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٩﴾[النور:٩]، فانصرف النبي ﷺ، فأرسل إليها، فجاء هلال، فشهد، والنبي ﷺ يقول: إن الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟ ثم قامت فشهدت، فلما كانت عند الخامسة وقفوها وقالوا: إنها موجبة. قال ابن عباس: فتلكَّأت ونكصت حتى ظننا أنها ترجع، ثم قالت: لا أفضح قومي سائر اليوم، فمضت. فقال النبي ﷺ: أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الإليتين، خدلج الساقين[١]، فهو لشريك بن سحماء. فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ: لولا ما مضى من كتاب الله، لكان لي ولها شأن"[٢].

هذه الحادثة -كما هو واضح- هي سبب نزول آيات اللعان، ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦﴾ [النور:٨].

إنَّ ما سبق من بيان يؤكد مدى مراعاة التشريع الإسلامي للواقع الشخصي والنفسي والاجتماعي للإنسان، فقد استجاب الله تعالى لهلال بن أمية دعاءه، وصدَّقه في دعواه، وأنزل في ذلك قرآناً يُتلى ليلَ نهار إلى يوم القيامة، إذ لما كان يشُقُّ على الرجل أن يأتي بأربعة رجالٍ فيشهدوا زنى امرأته مع رجل آخر، أوجد الشارع تشريعاً آخر، يراعي حالة الزوج وواقعه الشخصي والاجتماعي، في أن يلاعن زوجته، فإن أصرَّت على الحلف وكذبت فُرِّق بينهما، وإلا ثبت عليها الحد ونالت العقاب الذي تستحق، من غير أن يصيب زوجها حرج مشاهدة أربعة رجال لها وهي تزني. ويا لله ما أحكمه من تشريع يقيم العدل في الخلق، وليس فيه من الحرج والعنت أدنى أنملة.

المطلب الثاني: الاعتداد بالواقع في السنة النبوية

إن معايشة النبي ﷺ لصحابته رضي الله عنهم، ومعرفته بأحوالهم وظروفهم وما يحيط بهم، كان له الأثر الكبير في البناء التشريعي للأحكام الشرعية، فقد كان ﷺ يراعي مصالح أمته، ويقدر أحوال صحابته، ويراعي الاختلاف فيما بينهم، وظهر ذلك في مواطن كثيرة يصعب حصرها، مثل: تشريع السَّلَم بعد تحريم بيع ما ليس عند الإنسان، ونهيه ﷺ عن قطع يد السارق في الغزو، والنهي عن زيارة القبور ثم إباحتها[٣]. وفي هذا المطلب سيتم شرح بعض الأمثلة والصور من السنة النبوية، التي تحمل الدلالة على مراعاة النبي ﷺ للواقع.

---

(١) سابغ الإليتين: أي: تامهما وعظيمهما، وخدلج الساقين كذلك، أي: عظيمهما. انظر: **عمدة القاري**، العيني، ١٣/ ٢٥١.

(٢) **أخرجه البخاري**، كتاب التفسير، باب "ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين"، رقم ٤٤٦٧٠، ٤/ ١٧٧٢.

(٣) انظر في تفصيل وشرح هذه الأمثلة: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ١٧٠-١٧٩.

أولاً: مراعاة الاختلاف والفروق الفردية في بعض التشريعات

وردت أمثلة كثيرة في السنة النبوية تراعي اختلاف حال الأفراد، وتعتبر الفروقات الفردية سبباً لاختلاف الحكم الشرعي، وتجلى ذلك في عدَّة تشريعات، فيما يأتي بيان صورٍ منها:

١-مراعاة حال السائل

كان من حرص الصحابة الكرام ﵃ على دينهم، أنهم كانوا يسألون النبي ﷺ كلما طرأ لهم أمر من أمور حياتهم، بل كانوا يستفسرون عن أفضل الطاعات، وأكثرها قبولاً من الله ﷻ، ومن ذلك أنَّ أبا هريرة ﵁ قال: "سُئل النبي ﷺ: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور"[(١)]. وقالت السيدة عائشة ﵂: "سُئل النبي ﷺ: أيُّ الأعمال أحب إلى الله؟ قال: أدومُها وإن قلَّ"[(٢)]. وعن ابن مسعود ﵁ أن رجلاً سأل النبي ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، وبر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله"[(٣)].

فبالرغم من أن السؤال عن أفضل الأعمال هو نفسه في الأحاديث الثلاثة السابقة، إلا أن النبي ﷺ أجاب على كل واحد من السائلين بجواب مختلف عن الآخر، ولو حُملت هذه الأجوبة على محمل الإطلاق لتعارضت، ولكنَّ الأوجه البحث عن سبب اختلاف الأجوبة في هذه الروايات الثلاث، ولعل السبب هو أمران[(٤)]: **أولهما**: اختلاف الوقت، فإن النبي ﷺ سُئل عن أفضل الأعمال في أوقات ومواقف مختلفة، فلعل الإيمان هو أفضل عمل يقوم به المرء في وقت لم يترسخ في قلبه الإيمان بعد، في حين أن الصلاة وبر الوالدين والجهاد تتقدم الأعمال الأفضل في حق من رسخ الإيمان في قلبه. **والثاني**: اختلاف حال السائل، فالصحابة ﷺ لم يكونوا على حال واحدة، بل كان بعضهم أكثر إيماناً من الآخر، وبعضهم أنشط عملاً من غيره، وبعضهم أكثر شجاعة وقوةً من غيره، ولعل في تقديم النبي ﷺ بعض الأمور على غيرها، عند الإجابة عن أفضل الأعمال، يرجع إلى حال السائل، بحيث يكون أفضل الأعمال في حقه، ما أجابه به النبي ﷺ.

---

(١) الحديث متفق عليه، وهذا لفظ البخاري: **أخرجه البخاري**، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم ١٤٤٧، ٢/٥٥٣. **وأخرجه مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم ٨٣، ١/ ٨٨.

(٢) **أخرجه البخاري**، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم٦١٠٠، ٥/ ٢٣٧٣.

(٣) الحديث متفق عليه، وهذا لفظ البخاري: **أخرجه البخاري**، كتاب التوحيد، باب "وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عملاً، رقم ٧٠٩٦، ٦/ ٢٧٤٠. **وأخرجه مسلم**، كتاب الإيمان، رقم ٨٥، ١/ ٩٠.

(٤) وقد أشار الشاطبي في الموافقات إلى هذا الموضوع. انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ٩٩-١٠٦.

ومن ذلك سؤال أبي ذرٍّ ﷺ النبي ﷺ أن يستعمله في إمارةٍ، ونهي النبي ﷺ إياه من تولي الإمارة؛ بسبب واقع خاص كان عليه حال أبي ذر ﷺ، من أنه كان رجلاً ضعيفاً، وقد خشي عليه النبي ﷺ ألا يستطيع القيام بحق الإمارة، فقد جاء عن أبي ذر ﷺ أنه قال: قلت: يا رسول الله، "ألا تستعملني. قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّى الذي عليه فيها"(١)، وفي لفظ آخر قال النبي ﷺ: "يا أبا ذر، إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي. لا تأمَّرنَّ على اثنين، ولا تولَّينَّ مال يتيم"(٢). وقد جاء هذا النهي الخاص بأبي ذرٍّ ﷺ رغم ورود استحباب الحكم بالعدل، وأنه من أفضل الأعمال التي حث عليها الشارع، وهذا يدل على أفضلية تولي الإمارة للقادر عليها، لأنها سبيل إلى تحقيق العدل، وقد جاء ذلك فيما رواه عبد الله بن عمرو ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "إن المقسطين على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهلهم، وما وُلُّوا"(٣).

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: أن رسول الله ﷺ سُئل من عدة سائلين، في أوقات مختلفة أن يوصيهم، فكانت أجوبته تتباين في الدلالة على أنواع الطاعات، فقد روى أبو هريرة ﷺ أنَّ رجلاً قال للنبي ﷺ: "أوصني. قال: لا تغضب. فردد مراراً، قال: لا تغضب"(٤). وقال سليم بن جابر الهجيمي ﷺ للنبي ﷺ: "أوصني. قال: عليك باتقاء الله، ولا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تُفرغ من دلوك في إناء المستقي، وتكلم أخاك ووجهك منبسط، وإياك وإسبال الإزار، فإنها من المخيلة، ولا يحبها الله. وإن امرؤ عيَّرك بشيء يعلمه فيك فلا تعيِّره بشيء تعلمه منه، دعْه يكونُ وبالُه عليه وأجره لك، ولا تسبَّنَّ شيئاً"(٥). وقد جاء أنَّ كثيراً من الصحابة ﷺ طلبوا من النبي ﷺ أن يوصيهم بشيء من الطاعات يفعلونه، وما سبق يُغني في التمثيل عما لم يُذكر، وكانت إجاباته ﷺ متباينة إلى حد كبير، ما يدل على مراعاته ﷺ لحال السائل ووقت السؤال.

ومن الأمثلة الشديدة الوضوح على مراعاة النبي ﷺ حال السائل ما رواه عمرو بن العاص ﷺ، إذ قال: "كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب فقال: يا رسول الله، أُقبِّل وأنا صائم. قال: لا. فجاء شيخ فقال:

---

(١) **أخرجه مسلم**، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم ١٨٢٥، ٣/ ١٤٥٧.

(٢) **أخرجه مسلم**، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم ١٨٢٦، ٣/ ١٤٥٧.

(٣) **أخرجه مسلم**، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم ١٨٢٧، ٣/ ١٤٥٨.

(٤) **أخرجه البخاري**، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم ٥٧٦٥، ٥/ ٢٢٦٧.

(٥) **أخرجه ابن حبان**، كتاب البر والإحسان، باب الجار، رقم ٥٢١، ٢/ ٢٧٩.

أُقبِّل وأنا صائم. قال: نعم. قال: فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض. إن الشيخ يملك نفسه"[1]. فقد نهى الشاب عن التقبيل وهو صائم خشيةً عليه مما وراء القبلة، لأن الشاب في الغالب لا يملك نفسه، وأباح للشيخ التقبيل لأنه يملك نفسه، فكان حال الشاب والشيخ هو الفاصل في الإباحة والنهي.

وسواءً أكان سبب الاختلاف في إجابات النبي ﷺ يرجع إلى مراعاة الوقت وملابساته، أو حال الشخص السائل، ففي كلا الحالين يدل فعله ﷺ على مراعاة الواقع، والاعتداد به.

٢-قَبول النبي ﷺ الصدقات من الصحابة

لقد حضَّ النبي ﷺ الصحابة ﷺ على الصدقة في غير مرة، واختلف تعامله ﷺ مع المتصدقين، ((فقد قبل النبي ﷺ من البعض جميع ماله، ومن البعض الشطر، وردَّ على بعضهم ما جاء به))، وهذا ((يدل على معرفة النبي ﷺ لأحوال كل واحد منهم، ومن ثم أنزل لكل واحد منهم ما يناسبه من الحكم، بحسب حاله وظرفه))[2].

فقد قال عمر بن الخطاب ﷺ: "أمرنا رسول الله ﷺ يوماً أن نتصدَّق، فوافق ذلك مالاً عندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوماً، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قلت: مثله. قال: وأتى أبو بكر ﷺ بكل ما عنده، فقال له رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله. قلت: لا أسابقك إلى شيء أبداً"[3].

أما كعب بن مالك ﷺ فقال: قلت: "يا رسول الله، إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقةً إلى الله وإلى رسوله ﷺ. قال: أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك. قلت: فإني أُمسك سهمي الذي بخيبر"[4].

---

(١) **أخرجه أحمد** في مسند عبد الله بن عمر وأول مسند عمرو بن العاص، رقم ٦٧٣٩، ٢/ ١٨٥. والحديث ضعيف، قال الهيثمي: فيه ابن لهيعة، والكلام فيه معروف. انظر: فيض القدير، المناوي، ٢/ ٣٤٩.

(٢) **فقه الواقع**، حصوة، ٥١-٥٢.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، بينما يقول الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وسكت عنه الذهبي: **سنن أبي داود**، كتاب الزكاة، باب "في الرخصة في الرجل يخرج من ماله"، رقم ١٦٧٨، ٢/ ١٢٩. **سنن الترمذي**، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في مناقب أبي بكر وعمر ﷺ، رقم ٣٦٧٥، ٥/ ٦١٤. **مستدرك الحاكم**، كتاب الزكاة، رقم ١٥١٠، ١/ ٥٧٤.

(٤) **أخرجه البخاري**، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٢/٥١٨. **وأخرجه مسلم**، كتاب التوبة، باب "حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه"، رقم ٢٧٦٨، ٤/ ٢١٢٧.

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ "حثَّ ذات يوم على الصدقة، فقال رجل: يا رسول الله، عندي دينار. فقال: تصدق به على نفسك. قال: عندي آخر. قال: تصدَّق به على ولدك. قال: عندي آخر. قال: تصدَّق به على زوجتك. قال: عندي آخر. قال: تصدَّق به على خادمك. قال: عندي آخر. قال: أنت أبصر"(١).

فهذه الأحاديث تبيِّن أنَّ النبيَّ ﷺ قَبِل من أبي بكر ﷺ جميع ماله، وقبل من عمر ﷺ نصف ماله، في حين نهى كعباً ﷺ عن التصدُّق بكل ماله، بل أمره بترك بعضه، وحثَّ رجلاً على البدء بالإنفاق على النفس والأهل والخادم، وبعدها ترك الأمر إليه. وكلُّ ما سبق من الأحاديث يدلُّ على أن لحال المتصدِّق أثراً في الصدقة، وأنَّ على المتصدِّق أن يراعي حال نفسه وحال من يعول، وأن يترك من المال ما يكفيه ويكفي من يعوله، لكيلاً يتكفَّف الناس بعد الخروج عن ماله، ودليل ذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول"(٢). أما ما كان من قبول النبي ﷺ من أبي بكر الصديق ﷺ جميع ماله، فقد كان ذلك لحال يختص بها أبو بكر ﷺ، ولعل النبي ﷺ علم أنه كان في أهل أبي بكر ﷺ من يعيلهم، فقبل منه ولم يقبل من غيره.

٣-توزيع الغنائم

كان النبي ﷺ عند توزيع الغنائم على المسلمين، يراعي الحال والظرف والزمان، ويتوخَّى أن يضع المال في موضعه، فقد ((كان النبي ﷺ يُؤثر قوماً في بعض الغنائم تأليفاً لقلوبهم، أو جبراً لمصيبتهم، ويَكِلُ آخرين إلى إيمانهم، لعلمه بحال الفريقين))(٣)، ومن ذلك ما جاء في غزوة حنين من حديث أنس بن مالك ﷺ أنَّ ناساً من الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ، حين أفاء الله على رسوله ﷺ من أموال هوازن ما أفاء، فطفق يعطي رجالاً من قريش المائة من الإبل، فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ، يعطي قريشاً ويدعنا وسيوفنا تقطر من دمائهم. قال أنس ﷺ: فحُدِّث رسول الله ﷺ بمقالتهم، فأرسل إلى الأنصار، فجمعهم في قبة من آدم، ولم يدعُ معهم أحداً غيرهم، فلما اجتمعوا جاءهم رسول الله ﷺ، فقال: ما كان حديثٌ بلغني عنكم؟ قال له فقهاؤهم: أما ذوو آرائنا يا رسول الله، فلم يقولوا شيئاً، وأما أناس منا حديثةٌ أسنانهم، فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ، يعطي قريشاً ويترك الأنصار وسيوفنا تقطر من دمائهم. فقال رسول الله ﷺ: إني أعطي رجالاً حديثٌ عهدهم بكفر. أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال،

---

(١) **أخرجه ابن حبان**، كتاب الرضاع، باب النفقة، رقم ٤٢٣٥، ١٠/ ٤٧.

(٢) **أخرجه البخاري**، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، رقم ١٣٦٠، ٢/ ٥١٨.

(٣) **فقه الواقع**، حصوة، ٥٢.

وترجعوا إلى رحالكم برسول الله ﷺ؟ فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به. قالوا: بلى يا رسول الله، قد رضينا"[1].

فهذا الحديث يدل على أن توزيع الغنائم أمر يرتبط بالمصلحة العامة، ولذا كان في هذا المثال دليل على مراعاة النبي ﷺ للواقع، فإنه لا يمكن الوقوف على المصلحة إلا بمراعاة الواقع، والحديث يبيّن أنَّ «النبي ﷺ راعى الظروف التي احتفَّت بالمهاجرين من تعرضهم للأذى والغربة، وتبديل حالهم من الغنى إلى الفقر، فأراد أن يجبُر بعضاً مما ألمَّ بهم... أما الذين دخلوا في الإسلام حديثاً من أهل قريش، فقد راعى النبي ﷺ حالهم، والظروف المحيطة بهم، كونهم حديثي عهد بكفر، فأراد النبي ﷺ أن يتألف قلوبهم، ويقوي انتماءهم ببعض المال الذي أعطاهم»[2].

ثانياً: تعليل النبي صلى الله عليه وسلم للأحكام

إن من أكثر الصور جلاءً ودلالةً على مراعاة الواقع في التشريع الإسلامي، هو ربط الأحكام الشرعية بعلل واقعية، أي بأوصاف منضبطة ومؤثرة إذا وُجدت في الواقع وُجد الحكم، وإذا انتفت انتفى الحكم، فالتشريع الإسلامي يراعي خصوصية واقع ما، ويعطيه حكماً معيناً،، ولكي لا يكون الأمر فوضى فإن التشريع الإسلامي يربط هذا الحكم الشرعي بأوصاف منضبطة[3].

---

(١) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم، رقم ٢٩٧٨، ٣/ ١١٤٧. وأ**خرجه مسلم**، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام، رقم ١٠٥٩، ٢/ ٧٣٣.

(٢) انظر: **فقه الواقع**، حصوة، ٥٣.

(٣) سلك القرآن الكريم في سرد علل الأحكام عدة مسالك، كأن يرتِّب الحكم على وصف، بحيث يدور الحكم معه وجوداً وعدماً، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ [المائدة:٣٨]. أو يقرن الحكم بالسبب بإدخال باء السببية، كما في قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا ﴾ [النساء:١٦٠]. وقد جاءت عدة أساليب في التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [الحشر:٧]. أو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ١٠ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ١١ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ١٢ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ١٣ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ ١٤ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٥ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ١٦ ﴾ [القلم:١٠-١٦]، ومن ذلك أيضاً أن يُقرن بالحكم بما يترتب عليه من مصالح أو مفاسد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ ﴾ [الأنفال:٦٠]، أو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [الأنعام:١٠٨]. انظر: **تعليل الأحكام**، شلبي، ١٤-٣١.

ومن أمثلة تعليل الأحكام في السنة النبوية: ما جاء عن عبد الله بن واقد ﷺ قال: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. قال عبد الله بن أبي بكر ﷺ: فذكرت ذلك لعمرة، فقالت: صدق، سمعت عائشة ﷺ تقول: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ادَّخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي. فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون منها الوَدَك، فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ قالوا: نهيتَ أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت، فكلوا وادَّخروا وتصدَّقوا"(١).

وقد ذهب جماهير العلماء إلى أنَّ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي كان متعلقاً بذلك الظرف الواقعي، وهو إقبال ناس من ضعفاء الأعراب على المسلمين، وأنَّ الحكم بعد ذلك رجع إلى الإباحة(٢)؛ فهذا الحكم هو من الأحكام المعللة التي تتغير تبعاً لوجود العلة وانتفائها(٣)؛ ((ذلك أن وجه المصلحة متغير تبعاً للظروف، ونهي النبي ﷺ كان لمصلحة تتعلق بظرف طارئ، فلما زال هذا الظرف، عاد الأمر إلى الإباحة الأصلية))(٤).

ومن ذلك أيضاً مراعاته ﷺ لما ألفه الناس من عادات مباحة كالغناء المباح، فقد روت السيدة عائشة ﷺ أنها "زفَّت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال النبي ﷺ: يا عائشة، ما كان معكم لهو؟، فإن الأنصار يعجبهم اللهو"(٥). وواضحٌ من تعليله ﷺ مدى مراعاته للواقع الظرفي، والثقافة السائدة، والعادات الجارية، ما دامت لا تخالف الإسلام، ومثل هذا امتناعه ﷺ ((عن إعادة بناء الكعبة على حجر إسماعيل، تقديراً للواقع الظرفي، وبناء على فهمه للثقافة التي كانت سائدة))(٦)، فقد روت السيدة عائشة ﷺ أن النبي ﷺ قال لها: "يا عائشة، لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهُدم، فأدخلت فيه ما

---

(١) **أخرجه مسلم**، كتاب الأضاحي، باب "ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، رقم ١٩٧١، ٣/ ١٥٦١. والمراد بالدافَّة: الجماعة الواردون، أما الوَدَك: فهو الدهن الكائن في الإبل أو البقر أو الغنم. انظر: **كشف المشكل**، ابن الجوزي، ٤/ ٣٧٣.

(٢) انظر: **شرح النووي على صحيح مسلم**، ١٣/ ١٢٩.

(٣) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٨٠.

(٤) **فقه الواقع**، حصوة، ٥٤.

(٥) **أخرجه البخاري**، كتاب النكاح، باب النسوة اللاتي يهدين المرأة إلى زوجها، رقم ٤٨٦٧، ٥/ ١٩٨٠.

(٦) **فقه الواقع**، حصوة، ٥٥.

أُخرج منه وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين: باباً شرقياً، وباباً غربياً، فبلغت به أساس إبراهيم"[1]. وقد سمع ابن الزبير رضي الله عنه هذا الحديث من خالته عائشة رضي الله عنها، وعرف ما كان يرجو النبي ﷺ القيام به من هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد سيدنا إبراهيم عليه السلام، وأنه كان يمنعه ﷺ من ذلك أمران: **أولهما**: حداثة الناس بالجاهلية، **والثاني**: عدم توافر النفقة اللازمة لذلك، وحين تغير الواقع وزال المانع، أعاد ابن الزبير رضي الله عنه بناء الكعبة على قواعد سيدنا إبراهيم عليه السلام، كما روى عطاء عن ابن الزبير رضي الله عنه أنه قال: سمعت عائشة تقول: إن النبي ﷺ قال: لولا أن الناس حديثٌ عهدهم بكفر، وليس عندي من النفقة ما يقوى على بنائه، لكنت أدخلتُ فيه من الحِجر خمس أذرع، وجعلت لها باباً يدخل الناس منه، وباباً يخرجون منه. قال [أي ابن الزبير رضي الله عنه]: فأنا اليوم أجد ما أُنفق، ولست أخاف الناس. قال: فزاد فيه خمس أذرع من الحِجر، حتى أبدى أُسَّاً نظر الناس إليه، فبنى عليه البناء"[2].

وهذا الحديث من أجلى الصور التي تعامل بها النبي ﷺ مع الواقع مراعاةً واعتباراً، وذلك واضحٌ من تعليله ﷺ بأن الناس حديثو عهد بالجاهلية والشرك، وكانت تقع قداسة البيت الحرام من قلوبهم موضعاً كبيراً، فلم يكونوا يتصورون هدمه وإعادة بنائه، فلربما كان ذلك سبباً في وقوع مفسدة كبيرة تفوق مصلحة إعادة بناء الكعبة على قواعد سيدنا إبراهيم عليه السلام، ويُضاف إلى ذلك تعليله ﷺ ترك ذلك بعدم توافر النفقة اللازمة، ومن هنا يمكن القول: إن الشارع راعى الواقع الإنساني وحال المجتمعات والثقافة الدارجة والعادات السائدة، كما راعى إلى جانب ذلك الواقع المالي للدولة الإسلامية، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أنَّ هذا لم يكن في أمر يتعلق بالعقيدة الإسلامية، أو مبادئ الإيمان وأركان الإسلام، فإن هذه الأمور نهج فيها الإسلام نهجاً مختلفاً، بل كان متعلقاً في أمر تتجاذبه مصلحة دينية إلى جانب المفسدة الغالبة، فكان تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة هو الأجدر لغلبتها.

---

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري: **أخرجه البخاري**، كتاب الحج، باب فضل مكة وبيانها، رقم ١٥٠٩، ٢/ ٥٧٤. **وأخرجه مسلم**، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم ١٣٣٣، ٢/ ٩٦٩.

(٢) **أخرجه مسلم**، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها رقم ١٣٣٣، ٢/ ٩٧٠.

المبحث الثاني:
الاعتداد بالواقع عند الصحابة والعلماء

ويتضمن مطلبين، هما:

المطلب الأول: الاعتداد بالواقع عند الصحابة

المطلب الثاني: الاعتداد بالواقع عند العلماء

المبحث الثاني:
الاعتداد بالواقع عند الصحابة والعلماء

بعد الوقوف على أدلة اعتبار الواقع في النصوص الشرعية، من الكتاب والسنة، فإن بيان مدى مراعاة الصحابة ﷺ والعلماء للواقع له أهمية كبيرة، حيث يُستفاد منه في تكوين صورة واضحة عن آلية التعامل مع الواقع، مما يفيد في بناء آلية منضبطة للتعامل مع الواقع في عصرنا الحاضر، وهذا جانب مهم لا يصح إغفاله في التأصيل الشرعي، لما كان من حال الصحابة ﷺ من معايشة الوحي وفهم الدين، ولذا لا بد من الاستفادة من اجتهادات الصحابة، بالإضافة إلى الاستفادة مما جاء عن العلماء السابقين.

المطلب الأول: الاعتداد بالواقع عند الصحابة

كان لمعايشة الصحابة ﷺ للنبي ﷺ الأثر الكبير في فهم التشريع الإسلامي، فقد كانوا أقرب الناس إلى نزول الوحي، بل إنَّ بعض الآيات والأحاديث نزلت فيهم، ولقد كان التشريع الإسلامي يراعي واقع الصحابة ﷺ الزماني والمكاني والظرفي، الفردي والاجتماعي، وقد كان الصحابة ﷺ أكثر الناس فهماً للتنزيل لمعاينتهم له، ومشاهدتهم الأحوال التي نزل فيها(١)، ومن هنا كان لقولهم أثر كبير في فهم الشرع، واستنباط الأحكام الشرعية. وقد ثبت من خلال الرجوع إلى اجتهادات الصحابة ﷺ أنهم كانوا يراعون الواقع، ويولونه أهمية كبيرة في الاجتهاد، وكان في مقدمتهم الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ، الذي لم يألُ جهداً في فهم الواقع، وإنَّ الدراسة والتمحيص في تاريخ التشريع الإسلامي، ليثبتان أنَّ المؤسس الأول لفقه الواقع، والنموذج الأكثر دقةً في الجمع بين فهم الواقع وفهم النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة، هو سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، وقد تجلَّى ذلك في كثير من الاجتهادات المشهورة عنه.

وفي اجتهادات الصحابة ﷺ أمثلة كثيرة تدل على مراعاتهم للواقع، ومن ذلك ما كان في عصر الخلفاء الراشدين ﷺ من منع عطاء المؤلفة قلوبهم، وإيقاف حد السرقة في عام الرمادة، ومنع تقسيم أراضي سواد العراق ومصر وتوزيعها على الفاتحين، وإنفاذ الطلاق الثلاث، ومنع الزواج بالكتابيات، ورفع دية الفضة حين غلت، ومنع بيع أمهات الأولاد، وكل ما سبق كان في عهد الخليفة عمر بن الخطاب

---

(١) انظر: **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٢/ ٤١٥.

ﷺ، ومن ذلك أيضاً اعتبار نية المطلق عند ابن مسعود ﷺ، وجمع القرآن على حرف واحد في عهد سيدنا عثمان بن عفان ﷺ، وأمره بالتقاط ضالة الإبل، وإقرار التسعير في وصايا علي ﷺ [1]. وفيما يأتي بعض الأمثلة والصور التي توضح مدى اعتداد الصحابة ﷺ بالواقع، ومدى مراعاتهم له في عملية الاجتهاد.

أولاً: منع سهم المؤلفة قلوبهم

لقد فرض الله تعالى سهماً من الزكاة يُعطى للمؤلفة قلوبهم، في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ ﴾ [التوبة:٦٠]. والمؤلفة قلوبهم صنفان: مسلمون وكفار. أما المسلمون فهم قسمان: **الأول**: الذين دخلوا في الإسلام ونيتهم فيه ضعيفة، مثل: عيينة بن حصن ﷺ والأقرع بن حابس ﷺ اللذين كانا ممن أعطاهم النبي ﷺ ليتألفهم على الإسلام؛ والذين دخلوا في الإسلام ونيتهم فيه قوية، وهم شرفاء في قومهم، مثل: عدي بن حاتم ﷺ والزبرقان بن بدر ﷺ، فقد كان النبي ﷺ يعطيهم تألفاً لقومهم وترغيباً لأمثالهم في الإسلام. **والثاني**: المسلمون الذين يكونون بإزاء الكفار، ولا يمكن أن تبلغهم جيوش المسلمين إلا بمؤنة كثيرة، وهم لا يستطيعون الجهاد لضعف نيتهم أو لضعف حالهم، ومثلهم قوم كانوا بإزاء مانعي الزكاة، فيحملون زكاة قومهم إلى الإمام، فيعطيهم منها، كما فعل أبو بكر الصديق ﷺ حين أعطى عدياً بن حاتم ﷺ ثلاثين بعيراً من الثلاثمائة التي جاء بها من صدقة قومه.

وأما الكفار فهم من يُخشى منهم على الإسلام، أو يُرجى إسلامهم، فهؤلاء يصح للإمام أن يعطيهم حذراً من شرهم، أو ترغيباً لهم في الإسلام، ومن ذلك أن النبي ﷺ أعطى صفوان بن أمية ﷺ لما رأى من ميله إلى الإسلام[2].

وقد شرع الله تعالى إعطاء المؤلفة قلوبهم هذا السهم، في وقت كان الإسلام فيه ضعيفاً، وكان في تأليف قلوبهم على الإسلام مراعاةٌ لمصلحة الدين، وهو المقصد الأعلى من مقاصد الشرع، فلما تغيَّر الواقع، وأعز الله تعالى الإسلام، وقويت شوكة المسلمين في الآفاق، لم يعُد هذا المناط متحققاً فيهم، ولذا منع عمر بن الخطاب ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم؛ «لأمر واقعي بيِّن، فرفض تنزيل الآية على واقع مغاير عن

(١) انظر في تفصيل وشرح هذه الأمثلة: **جدلية الخطاب والواقع**، ١٧٩-١٨٩.

(٢) انظر: **تفسير البغوي**، ٢/ ٣٠٣-٣٠٤. **فتح القدير**، الشوكاني، ٢/ ٣٧٣. **تفسير النسفي**، ٢/ ١١٥.

واقع الرسول ﷺ))[1]، ((وهذا من فقه الواقع عند عمر ﷺ ببُعديه: فقه واقع النص باستخراج الوصف المؤثر، ومن ثم فقه واقع التطبيق عن طريق التأكد من صلاحية المحل لتعدية حكم الأصل عن طريق تحقيق المناط الخاص، الذي ينظر إلى الظروف المحيطة بالواقعة))[2]. وكان ذلك حين جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس ﷺ إلى أبي بكر الصديق ﷺ أيام خلافته، وسألاه أن يُقطِعهما أرضاً سبخةً ليزرعاها ويحرثاها، فأقطعهما وانطلقا ليشهدا عمر بن الخطاب ﷺ، فأخذ الكتاب وتفل فيه وقال: "إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله ﷻ قد أعز الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدكما، لا أرعى الله عليكما إن رعيتما"، وذهب عمر ﷺ بعد ذلك إلى أبي بكر ﷺ، وقال: استشرت هؤلاء الذين حولك، أكُلَّ المسلمين أوسعت مشورة ورضىً؟ فرجع أبو بكر ﷺ إلى رأي عمر ﷺ[3].

ولا يُعتبر هذا الصنيع من أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ إبطالاً لإعمال النص، أو استجابةً لحتمية الظروف وضرورتها كما يذهب بعض المعاصرين[4]، كما لا يُعتبر نسخاً للآية القرآنية، ولا لفعل النبي ﷺ؛ لأنه لا يملك أحدٌ من المسلمين نسخ الأحكام الشرعية، وإنما كان ذلك نظراً دقيقاً في مناط الحكم الشرعي، فإيقافه ﷺ لهذا السهم في زمنه لا يعني إلغاءه بشكل باتٍ إلى يوم القيام (أي النسخ)، وإنما يعني عدم توافر مناط الحكم في ذلك الوقت، بسبب تغير الواقع، فإذا ما عاد المناط عاد الحكم، وهذا يختص الإمام بالنظر فيه؛ لأنه المسؤول عن تقسيم أسهم الزكاة وأسهم الغنائم[5].

ثانياً: إيقاف تطبيق الحدود في حالات خاصة

من المعلوم أن الحدود هي من القواعد العامة في الشريعة، ومع ذلك فإن الشارع جعل لها استثناءات بناءً على الواقع، وقد ورد ذلك عن الصحابة ﷺ في أكثر من موضع، ومن ذلك أنهم امتنعوا عن تطبيق الحدود في الغزو؛ لما يؤدي إليه تطبيقها من مفسدة أكبر من المصلحة التي شُرعت الحدود من أجلها، وهي مفسدة دفع الشخص للحوق بالعدو.

---

(١) **فقه الواقع**، د. الصلاحات، ١٨٩.

(٢) **فقه الواقع**، حصوة، ٥٧.

(٣) **سنن البيهقي** الكبرى، كتاب قسم الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، رقم ١٢٩٦٨، ٧/ ٢٠. وقال علي بن المديني: هذا منقطع. انظر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، العسقلاني، ١/ ١٠٢. **تلخيص الحبير**، العسقلاني، ٣/ ١١٣. وانظر في هذه القصة: **المعرفة والتاريخ**، الفسوي، ٣/ ٣١٠. **البدر المنير**، ابن الملقن، ٧/ ٤٠٠. **كنز العمال**، المتقي الهندي، ٣/ ٣٦٩.

(٤) وهو رشاد سلام. انظر: **تطبيق الشريعة**، سلام، ١٧٠.

(٥) انظر: **النص الإسلامي**، د.عمارة، ٢٥-٢٧.

فعن جنادة بن أبي أمية قال: كنا مع بُسر بن أرطأة في البحر، فأُتي بسارق -يُقال له: مِصدر- قد سرق بُختيَّة[1]، فقال: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تُقطع الأيدي في السفر. ولولا ذلك لقطعته"[2].

وعن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر، فأردنا أن نحدَّه، فقال حذيفة: "تحدُّون أميركم وقد دنوتم من عدوكم، فيطمعون فيكم!"[3]. ومثله ما رواه الأحوص بن حكيم عن أبيه من أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى الناس: "أن لا يَجلدنَّ أمير جيش ولا سرية رجلاً من المسلمين حداً وهو غازٍ، حتى يقطع الدرب قافلاً، فلا تحمله حمية الشيطان فيلحق بالكفار"[4].

وكل هذه الآثار السابقة تدل على امتناع الصحابة ﷺ ونهيهم عن تطبيق الحدود في الغزو، لما في ذلك من التضييق على المحدود، والضغط النفسي والمعنوي الذي قد يدفعه إلى اللحاق بدار الكفر، بالإضافة إلى مراعاة واقع الغزو، وحاجة الجيش الإسلامي إلى أبنائه، والحرص على روحهم المعنوية، والخوف عليها من أي شيء قد يؤثر فيها. ويظهر اجتهاد الصحابة في هذا المثال في فهمهم ((أن هذا النهي مقصود الشارع فيه دفع مفسدة عن الأمة، أو جلب مصلحة لها))[5]، فالحديث الوارد في المسألة يمنع من قطع يد السارق في السفر، ولكن الصحابة ﷺ فهموا مقصد الشارع من النصوص المنقولة عن رسول الله ﷺ، وأناطوا المنع من إقامة الحد بالغزو، وعمموا القول في الحدود كلها؛ لأنه لا فارق بين حد وآخر، فالمفسدة الناجمة عن تطبيق أي حد في الغزو عظيمة جداً، وتفوق المصلحة المقصودة من تطبيق الحد، فما يتركه تطبيق الحد من ردع للشخص والمجتمع عن القيام بالمحرمات، لا يُنظر إليه بالمقارنة مع ما يتركه تطبيق الحد في الغزو من إضعاف للمسلمين، وبث الخوف في نفوسهم، والتفرق والتشرذم، وتسليط

---

(١) البُختيَّة: هي الأنثى من الجمال البُخت، وهي جمال طوال الأعناق، وتُجمع على بُخت وبخات، وقيل: الجمع بخاتي. انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: بخت، ٢/ ٩.

(٢) هذه رواية أبي داود والنسائي، وقد أخرجه الترمذي بلفظ: "لا تُقطع الأيدي في الغزو"، وقال عقبه: هذا حديثٌ غريب: **سنن أبي داود**، كتاب الحدود، باب "في الرجل يسرق في الغزو أيُقطع"، رقم ٤٤٠٨، ٤/ ١٤٢. **سنن الترمذي**، كتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تُقطع الأيدي في الغزو، رقم ١٤٥٠، ٤/ ٥٣. **سنن النسائي**، كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر، رقم ٤٩٧٩، ٨/ ٩١. وقد ذكر الجرجاني أن بسر بن أرطأة مشكوك في صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لا بأس بإسناده. انظر: **الكامل في ضعفاء الرجال**، الجرجاني، ٢/ ٦.

(٣) **أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه**، كتاب الجهاد، باب ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه، رقم ١٩٤٥١، ٤/ ٢١٨.

(٤) **أخرجه سعيد بن منصور**، كتاب الجهاد، باب كراهية إقامة الحدود في أرض العدو، رقم ٢٥٠٠، ٢/ ٢٣٥.

(٥) **فقه الواقع**، حصوة، ٥٩-٦٠.

عدوهم عليهم إذا علموا بذلك، بالإضافة إلى احتمال فَتن الناس عن دينهم، في ظرف صعب قد يدفعهم للكفر هروباً من تطبيق الحد، ولحوقاً بالعدو، وهذا من الخطر بمكان أن ينتقل أحد أفراد الجيش إلى العدو، فلربما تدفعه الحمية وإيثار النفس إلى إعطائهم معلومات توقع النكاية في جيش المسلمين.

ثالثاً: جمع عمر بن الخطاب ﷺ الناس على إمام واحد في التراويح

روت أم المؤمنين عائشة ﷺ أن رسول الله ﷺ صلى ذات ليلة في المسجد، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة [أي الليلة التالية] فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ، فلما أصبح قال: "قد رأيت الذي صنعتم، ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تُفرض عليكم". وذلك في رمضان(1). هذا الحديث يصف صلاة الليل النافلة في رمضان، وهي صلاة التراويح، وواضحٌ من تعليل النبي ﷺ، أن تركه للصلاة بالناس في صلاة التراويح، كان بسبب خشيته أن تُفرض على الأمة، وقد كان الوحي ينزل على النبي ﷺ، بل إنه ﷺ خصَّ امتناعه عن ذلك بهذا الأمر وحده، إذ قال: "ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تُفرض عليكم"، فتبين أن مناط الامتناع هو هذا، فلما تغير الواقع بوفاة النبي ﷺ، وتوقف الوحي عن النزول بلحوقه ﷺ بالرفيق الأعلى، وانتفى المناط: وهو إمكانية فرض الصلاة لو اجتمع الناس عليها، أدرك سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ هذا الواقع الجديد، فأمر الناس بالاجتماع على إمام واحد. وقد جاء ذلك فيما رواه عبد الرحمن بن عبدٍ القارئ إذ قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ﷺ ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاعٌ متفرقون، يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرَّهْط. فقال عمر: "إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. ثم عزم فجمعهم على أُبيّ بن كعب. ثم خرجت معه ليلةً أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر ﷺ: نِعمَ البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون" –يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله–(2).

وفي هذا الأثر يظهر ما كان عليه الصحابة ﷺ من الصلاة متفرقين، أو جماعات صغيرة في المسجد، بسبب امتناع النبي ﷺ عن جمعهم في حياته، وخشيتهم من مخالفة أمره، ولكن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ أدرك مصلحة جمعهم، لما فيها من جمع الكلمة، ولمّ الشمل، وإظهار الشعيرة، وتوحيد الصف والرأي، والتآلف والتحابب، وعدم التنابذ والتنافر، وأدرك إلى جانب ذلك أن المانع الذي كان موجوداً

---

(1) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، أبواب التهجد، باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على صلاة الليل والنوافل، رقم ١٠٧٧، ١/ ٣٨٠. **وأخرجه مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، رقم ٧٦١، ١/ ٥٢٤.

(2) **أخرجه البخاري**، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، رقم ١٩٠٦، ٢/ ٧٠٧.

في حياة النبي ﷺ من جمع الناس على التراويح قد زال بوفاة النبي ﷺ، لتوقف نزول الوحي، وعدم إمكانية فرض الصلاة. وهذا يدل على عمق فهم سيدنا عمر رضي الله عنه للنصوص الشرعية، ومعرفته بمناطات الأحكام ومآخذها، وإدراكه لملابسات الواقع والظروف، وآثار تغير الواقع في الحكم الشرعي.

رابعاً: إنفاذ طلاق الثلاث في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه

قال ابن عباس رضي الله عنه: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وسنتين من خلافة عمر رضي الله عنه: طلاقُ الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم"[1].

فقد كان الصحابة رضي الله عنهم في عصر النبي ﷺ يدركون كراهة الطلاق، وأنه أبغض الحلال إلى الله عز وجل؛ لما فيه من تقطيع أوصال الأسرة، وتشتيت الأبناء، وإنكار المودة والعشرة، فكانوا يتورعون من الطلاق فيوقعون الطلقة الواحدة تلو الأخرى، خشية أن تحرم عليهم زوجاتهم، فلما تهاون الناس في الطلاق، وراحوا يكثرون منه، ولا يرعون أهميته، وصاروا يتتابعون فيه بلا مبالاة، وكان ذلك في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رأى أن يوقع عليهم الطلاق الثلاث في المجلس الواحد ثلاثاً، وقد خالف في ذلك ما كان عليه الحال في زمان النبي ﷺ وصاحبه أبي بكر رضي الله عنه، بل وما ترك عليه الناس عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفسه سنتين، وقد علل ذلك رضي الله عنه بما ظهر من استعجال الناس وتهاونهم في أمر الطلاق، فرأى أن في إيقاعه عليهم مصلحةٌ تتمثل في امتناعهم عن البت بالطلاق في مجلس واحد، وأن يعودوا للأناة والنظر في الأمر قبل إلقاء الكلام على عواهنه، في أمر شديد الخطورة مثل: هذا. ولم يكن في هذا الاجتهاد من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه نسخٌ للحكم الشرعي الأصلي، بل هو مراعاةٌ لواقع الناس، وعملٌ بما فيه مصلحتهم الدنيوية والأخروية، وقد مشى على ذلك جماهير الفقهاء، وقد يكون في بعض الأوقات أو الأماكن من الأصلح للناس إنفاذ طلاق الثلاث في المجلس الواحد طلقةً واحدةً، وهذا الأمر منوط بالمفتي والقاضي، اللذين ينظران في هذه المسائل وعليهما تقدير الواقع المتغير، وما يجلبه الفعل من مصالح ومفاسد، كما فعل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه[2].

ومن خلال كل ما سبق من نُقول عن آثار الصحابة في تعاملهم مع الواقع، وإدراكهم لآثاره في الأحكام يمكن القول: «لم يشهد تغيير الأحكام درجة من الاتساع طبقاً للمصلحة ومراعاة الظروف

---

(١) **أخرجه مسلم**، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم ١٤٧٢، ٢/ ١٠٩٩.

(٢) انظر: **النص الإسلامي**، د.عمارة، ٣٨.

والأحوال مثلما شهده الحال في عهد الصحابة ﷺ، حيث كانوا يراعون المصلحة ويشرعون طبقاً لاعتبارها، ولا يهملون أسباب النزول والملابسات المتعلقة بالآيات والأحكام، ومن ثم يقررون الأحكام طبقاً لما يناط بها من أحوال ومصالح. وقد بلغت تغيرات الأحكام حداً كبيراً حينما اتسعت الفتوحات الإسلامية، مثلما هو الحال في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ»[1]. فالتغيير الذي حصل في عصر الصحابة ﷺ للأحكام، والإتيان باجتهادات جديدة تخالف ما كان عليه الحال في زمان النبي ﷺ، لم يكن اتباعاً للهوى، ولا خروجاً عن النصوص الشرعية، وإنما كان يمثل الفهم الدقيق والعميق لمرامي النصوص، ودلالاتها، ويراعي ملابسات نزولها، ويقف على تحديد مناطاتها (تخريج وتنقيح المناط)، والتعرف على مواطن إعمالها بدقة متناهية (تحقيق المناط)، وهذا هو فقه النص الذي دعا به النبي ﷺ لسيدنا عبد الله بن عباس ﷺ، حين قال: "اللهم فقهه في الدين"[2]. وكان الصحابة ﷺ إلى جانب فقههم للنص، يفقهون الواقع وملابساته وظروفه، ويدركونه بتفاصيله وجزئياته، وكانوا يدركون واقع التنزيل وواقع التطبيق، فالواقع هو الموطن الذي يطبق فيه الحكم، وكانوا إلى جانب إدراكهم للواقع، يراعون المقاصد الشرعية من تشريع الأحكام، كما كانوا يراعون المصلحة، وهذا كله من فقه الواقع. وبذلك يتبيَّن أنَّ الصحابة ﷺ جمعوا في اجتهاداتهم بين فقه النص وفقه الواقع، فلم تتجاوز اجتهاداتهم النصوص الشرعية، كما لم تخرج على المقاصد والمصالح المعتبرة شرعاً.

المطلب الثاني: الاعتداد بالواقع عند العلماء

إن الاعتداد بالواقع ومراعاته في الاجتهاد، أمرٌ جرى عليه العلماء من عهد الصحابة ﷺ إلى هذا العصر الحاضر، حتى «لا يكاد يوجد خلاف حقيقي في ضرورة معرفة الواقع»[3]، ومراعاته في الاستنباط. وما يقع من الخلاف بين العلماء في الحكم على المسائل يرجع في الجملة إلى أحد أمرين: **أولهما**: الاختلاف في فقه النص، **والثاني**: الاختلاف في فقه الواقع، وهذا اختلافٌ سائغ، ما دام كلٌّ يبني رأيه على الأدلة الشرعية، ويحكم على ما يدركه من المسائل في الواقع. وفيما يأتي بيانٌ لموقف العلماء المتقدمين والمعاصرين من الاعتداد بالواقع، إلى جانب بيان بعض الصور التي أشار إليها العلماء، مما يدل على

---

(١) **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ١٧٩.

(٢) متفق عليه من رواية ابن عباس: **أخرجه البخاري**، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم ١٤٣، ١/ ٦٦. **وأخرجه مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل عبد الله بن عباس، رقم ٢٤٧٧، ٤/ ١٩٢٧.

(٣) **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٢.

مراعاة الشرع للواقع، ومحاولة الإشارة إلى بعض الأمثلة المعاصرة التي يؤثر فيها الواقع عند استنباط الأحكام.

أولاً: الاعتداد بالواقع عند المتقدمين

اعتنى العلماء المتقدمون بشكل كبير بالواقع، وكان الاعتداد به في استنباط الأحكام موضع اتفاق عندهم، حتى ذكره بعضهم في شروط صحة الاجتهاد والإفتاء والقضاء(١). ومن المواضع التي يكثر فيها الكلام عن الواقع في كتب أصول الفقه، ما ذكره العلماء في مباحث العرف والعادة، حيث نظروا في الواقع العارض، كما نظروا في العادة المستمرة والمتبدلة، وكذلك ما ذكروه في العرف بجميع أقسامه وجزئياته، وبنوا لكل من ذلك أصولاً شرعيةً. وقد تعرض المتقدمون كذلك للواقع عند الكلام عن تحقيق المناط، وتعتبر أصول النظر في المآلات الشرعية -كسد الذرائع والاستحسان والاستصلاح- مبحثاً أساسياً في كتب أصول الفقه، لا يكاد يخلو كتاب من هذا العلم من تأصيلها. ومن المواطن التي أفاض المتقدمون فيها في الحديث عن أحوال المكلفين، ومراعاة أوضاعهم وواقعهم وظروفهم، مبحث الحكم الشرعي: التكليفي والوضعي، حيث وقفوا في الأول على الأهلية وشروطها وموانعها ومراحلها، كما وقفوا في الثاني على العلاقة بين الواقع والحكم الشرعي، من خلال بيان الأسباب والشروط التي يقوم عليها الحكم الشرعي، والموانع التي تحول دونه في الواقع، وكلها أمور واقعية لا تحصل معرفة تحققها بالرجوع إلى الشرع، بل بالرجوع إلى الواقع(٢).

ففي ربط الحكم بالسبب يقول الإمام الغزالي: ((اعلم أنه لما عسُر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال -لا سيما بعد انقطاع الوحي-، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصَّبها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبةً ومقتضيةً للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعني بالأسباب ها هنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء:٧٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾ [البقرة:١٨٥]))(٣). فالعلاقة إذن بين الحكم الشرعي والواقع هنا هي علاقة طردية، إذ كلما وُجد السبب الذي أنيط به الحكم، وُجد الحكم، وكلما انتفى السبب انتفى الحكم، ولكن هذا لا يعني أن الواقع هو الذي أوجد الحكم، بل إن الشارع قد جعل الواقع (الأسباب)

(١) انظر: **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٠.

(٢) انظر: **التأصيل الشرعي**، د. بيهي، ٧٣.

(٣) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٧٤.

علامة على الحكم، ((وهو سبحانه وتعالى مثبتها ومسببها، وليس للعباد منها شيء))[1]، وما دام السبب الذي ربط به الشرع الحكم هو من الأمور المحسوسة، فإن إدراك الواقع ومعرفته تغدو أساساً للتعرف على الحكم.

أما ما ورد في أهمية معرفة الناس وأحوالهم وما هم عليه، فقد اشتهر عن أهل العلم القول: ((ومن لم يكن عالما بأهل زمانه فهو جاهل))[2]، والجاهل لا يصح منه الاجتهاد ولا الإفتاء ولا القضاء، فمن صفات العالم ((أن يكون عارفاً بزمانه، أي بأهل زمانه، أي بأحوالهم، كي يعاملهم بمقتضى أحوالهم على الوجه الشرعي، لأنه لو جهل حالهم لوقع في المكروه، وهو يعتقد أنه صلاح))[3]. فالانتصاب في موضع الاجتهاد والإفتاء والقضاء أمرٌ عظيم، ولا يصح لأي أحد إلا ببلوغ أسبابه؛ لأن العالم في ذلك الموضع لا ينقل عن الله ورسوله فحسب، وإنما يعطي للناس ما يغلب على ظنه أنه حكم الله تعالى في أمرهم، فإن لم يكن عارفاً بهم، مدركاً لأحوالهم، مطلعاً على ظروفهم، أفسد عليهم من حيث أراد أن يصلح، وأعطاهم من الأحكام ما كان لغيرهم، أو لغير حالهم، وأوقع الناس في حرج ومشقة لم يقلْ بها الشرع، وفي هذا يقول ابن القيم في الحاكم والقاضي: ((فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصوَّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور. وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم، لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله))[4].

ومما جاء عند العلماء في اعتبار العادة، القول القيم للإمام القرافي: ((الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات والعيوب في الأغراض في البياعات ونحو ذلك. فإذا تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، حُمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجدَّدت العادة بها دون ما قبلها، وإذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوباً موجباً لزيادة الثمن لم نرُدَّ به. وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام

---

(١) **فتاوى السبكي**، ٢/ ١٩٦.

(٢) **الدر المختار**، الحصكفي، ٢/ ٤٧. **حاشية الطحطاوي** على مراقي الفلاح، ١/ ٢٧٢. وانظر: **حاشية ابن عابدين**، ٥/ ٣٥٩.

(٣) **حاشية العدوي**، ٢/ ٦٧٦.

(٤) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٤/ ٢٠٥. وانظر: **كشاف القناع**، البهوتي، ٦/ ٢٩٩.

المرتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه بينهم. نعم، قد يقع الخلاف بينهم في تحقيقه هل وُجد أم لا»[1]. وقد ذاعت بين العلماء قاعدة فقهية هي موضع اتفاق بينهم، وهي (العادة محكمة)[2]، والمراد منها أن العادة تُعتبر دليلاً معتداً به في الشرع، وإذا كان الحكم منوطاً بعادة ما، وُجد بوجودها وانتفى بانتفائها، فكلما تغيرت العادة في الواقع، تغير الحكم معها، وهذا يدل دلالة واضحة على مدى تأثير الواقع في استنباط الحكم الشرعي ومعرفته، «فينبغي لكل مفتٍ أن ينظر إلى عادة أهل بلده وزمانه، فيما لا يخالف الشريعة في عمدة الأحكام»[3]، وهنا قيدٌ هو غاية في الأهمية يجب التنبُّه إليه، وهو اشتراط عدم مخالفة العادة للشريعة الإسلامية، بمعنى أن المرجع في الاعتداد بالواقع والعرف والعادة هو الشرع، فكل ما اعتد به الشرع فهو معتبر، وكل ما خالف الشرع فهو غير معتبر.

وقد استدل الإمام الشاطبي على اعتبار العوائد بوجوه، منها أنه لما صحَّ القطع بأن الشرع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه يعتبر العوائد، وكذلك لو لم تُعتبر العوائد للزم من ذلك التكليف بما لا يُطاق، وهو محال في التشريع الإسلامي[4].

ومثل ما قاله الإمام القرافي في العادة، فإن له كلاماً ثميناً في العرف، أنقله هنا لأهميته ودقته المتناهية: «ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجْرِه عليه، وأفتِهِ به دون عرف بلدك، ودون المقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق، وصيغ الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كنايةً يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية»[5]. وهذا النص الصريح من الإمام القرافي يدل بمنتهى الوضوح على تأثير الواقع المكاني والزماني والاجتماعي والشخصي في الحكم الشرعي، بل إنه جعل ذلك من مقاصد السلف والعلماء، وقد شاع في

(١) **الفروق وهوامشه**، القرافي، ١/ ٣٢٠.

(٢) انظر: **كفاية الأخيار**، الحصيني، ١/ ٣٢٣. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٥١. **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٨٩. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٤٨. **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ٢١٩.

(٣) **عقد الجيد**، الدهلوي، ١/ ١٩.

(٤) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٢٨٧-٢٨٨.

(٥) **الفروق وهوامشه**، القرافي، ١/ ٣٢١-٣٢٣.

هذا الصدد كثيراً بين العلماء القول بأنه لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[1]، والأحكام المرادة هنا ((هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناءً على هذا التغير يتبدل أيضاً العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام))[2].

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى مدى مراعاة الشرع للواقع، من خلال الإتيان بالأوامر والنواهي مطلقةً، فبيَّن أن الخصال التي أمر بها الشرع أو نهى عنها مطلقةً من غير تحديد، فالأمر والنهي فيها ليس على وزان واحد، وذلك مثل: الإحسان، والوفاء بالعهد، والإعراض عن الجاهلين، والصبر والشكر، ومواساة ذوي القربى، هذا في المأمورات؛ أما في المنهيات فكالظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، والإسراف والإقتار، والإثم. فهذه الأمور جاءت في القرآن على ضربين: **أما الأول**: فأن يكون العموم والإطلاق فيها في كل الأحوال، وحسب كل مقام كما يعطيه كل شاهد من شواهد الأحوال، وهذه لا يكون لها حكم واحد، ويوكل فيها الأمر إلى نظر المكلف، حيث يختار الأليق بحاله مهتدياً بالأدلة الشرعية ومحاسن العادات، ومثال ذلك: الأمر بالإحسان في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [النحل:٩٠]، فليس الأمر بالإحسان جازماً في كل شيء، ولكنه متنوع حسب المناطات التي يرتبط بها، فإحسان العبادات بتمام أركانها وشروطها واجب (أي الأمر فيها جازم)، في حين أن إحسانها بتمام آدابها مندوب (أي الأمر فيها غير جازم)، وكذلك إحسان القتلة والذبح فمنهما ما هو واجب، مما يرجع إلى الشروط والأركان، ومنهما ما هو مندوب، وهو ما يرجع إلى الآداب؛ وعلى ذلك لا يصح إطلاق القول بأن الإحسان واجب في كل شيء، بل إن في ذلك تفصيلاً يرجع مدركه إلى نظر المجتهد وتقدير المكلف. **وأما الضرب الثاني**: فأن يأتي المأمور به والمنهي عنه في أقصى مراتبه، وهذه المأمورات والمنهيات يقترن بها الوعيد غالباً، كما يقترن بها أوصاف المدح والذم التي نزلت في المؤمنين والكافرين، فما نص عليه القرآن الكريم منها نص فيه على الغايات، حيث كان الحال والوقت عند التنزيل يقتضي ذلك، وما كان بين الطرفين فمتروك لنظر العقل بناءً على أسباب التنزيل، وما دل عليه دليل الشرع. وهذا الكلام الذي ساقه الإمام الشاطبي يفسر سبب تحرج العلماء من نسب الحل أو الحرمة إلى

---

(١) انظر: **تبيين الحقائق**، الزيلعي، ٥/ ١٢٥. **البحر الرائق**، ابن نجيم، ٨/ ٢٢. **مجمع الأنهر**، شيخي زاده٣/ ٥٣٤. **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ١٤٩.

(٢) **درر الحكام**، حيدر، ١/ ٤٣.

أمر ما، بل كانوا يقولون: لا أحب هذا، وأكره هذا؛ لأن الأمور المطلقة في الشرع لا يمكن تحديدها بحيث لا يمكن أن تُتعدَّى[1].

كما أوضح الإمام الشاطبي أيضاً أهمية معرفة الواقع ومراعاة الشرع له، من خلال التفريق بين تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص، حيث يتعلق الأول بالأنواع، والثاني بالأشخاص، فتحقيق المناط العام يكون بتعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، بحيث ينظر المجتهد مثلاً في العدالة (وهي المناط هنا)، فإذا وجد أن الشخص متصف بها على حسب الظاهر، أوقع عليه التكاليف المنصوصة المنوطة بالعدول، من الشهادة والانتصاب للولاية العامة وأمثالها، والمكلفون كلهم في هذا النظر على السواء. أما تحقيق المناط الخاص فهو أعلى وأدق ويُعبَّر عنه بالحكمة، وهو النظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، والتعرف على ما يصلح بحق المكلف في وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، فليست النفوس في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، فرُبَّ عمل هو مصلحة في حق أحدهم، ومفسدة في حق غيره. فصاحب التحقيق الخاص يدرك النفوس ومراميها، وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على الأعباء، ومدى التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، فيعطي كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بتحقيق مقصد الشرع فيها[2].

والاجتهاد بتحقيق المناط كما يشير الإمام الشاطبي في موضع آخر لا يفتقر إلى العلم بمقاصد الشريعة، ولا إلى معرفة اللغة العربية، لأن المقصود منه العلم بالموضوع على ما هو عليه في الواقع، وإنما يفتقر هذا الاجتهاد إلى وسائل معرفة الموضوع، وما لا يمكن معرفته إلا به، فلا بد إذن من المجتهد بتحقيق المناط أن يكون مجتهداً أيضاً من هذا الوجه، وعارفاً بالواقع معرفةً تمكنه من تنزيل الحكم الشرعي المناسب على الموضوع، وهو كالمحدث الذي يُعتد بقوله في الأسانيد ولو لم يكن عالماً بمقاصد الشريعة واللغة العربية، وكالطبيب العارف بالأدوية، والصانع العارف بالصناعة.

وهذه لفتة مهمة من الإمام الشاطبي إلى أن معرفة الواقع لا يُشترط أن تحصل من المجتهد بنفسه، بل قد تتحصَّل بغيره من أصحاب الاختصاص في الموضوع، ويكون قولهم في ذلك معتبراً، يمكن للمجتهد البناء عليه بعد التحري والبحث؛ لأسباب ثلاثة: **الأول**: أنه لو كانت تلك المعرفة شرطاً في الاجتهاد لكان من المحال أن يوجد من يجمع بين معرفة الشرع ومعرفة الواقع على الوجه المطلوب. **والثاني**: أنه لو اشترط العلم بالمقاصد والعربية لمعرفة الواقع، للزم ألا تُعرف العلوم والصناعات إلا بذلك، وهذا باطل،

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ١٣٥-١٤١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٤/ ٩٧-٩٩.

فكثير من العلوم والصناعات حصلت معرفتها من أشخاص جهال في الشريعة. **والثالث**: أن العلماء توافقوا على التقليد في هذه الأمور، من غير نكير من أحدهم. ولكن الإمام الشاطبي يذهب في نفس الوقت إلى أن معرفة المجتهد للموضوع بنفسه هو أكمل في الاجتهاد(1).

وفي موضع آخر يشير الإمام الشاطبي إلى مدى مراعاة الشرع لحال المكلف، من خلال تأصيله للرخصة، حيث بيَّن أن كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً يتحراه إن شاء، فإذا توخى الخروج عن المشقة بالوجه الذي شرعه الله تعالى كان آخذاً بالحزم، وإلا وقع في محظورين، **الأول**: مخالفة قصد الشارع، **والثاني**: سد أبواب التيسير على نفسه. وقد استدل الإمام الشاطبي على مشروعية الرخص بأن الشريعة لما جاءت مراعية لمصالح العباد، وكانت هنالك عوائق قد تعوق دون الأمور المشروعة ابتداءً، كالأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ فإن الله تعالى شرع توابع ومخارج ينزاح بها عن المكلف الحرج والمشقة، ويصير التكليف في حقه عادياً ومتيسراً. ومن الأمثلة على ذلك: أن الله تعالى شرع الطلاق عند الحاجة، فمن تركه مع وجود الحاجة إليه كان تاركاً لما أرشده الله تعالى إليه، مما يوقعه فيما يكره، ولذا فإن على من يطلب الخروج عن المشقة أن يطلبها من الوجه الذي شرعه الله تعالى، فقد أعقب الله تعالى شرعه للطلاق في الآية، بقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢﴾ [الطلاق:٢]. أما من طلب الخروج عن المشقة من غير الوجه المشروع، فهو يطلب ما يضاد المقصد الشرعي، ومادام الله وحده يعلم حقيقة المصالح التي تقوم بها أحوال العبد، فإن إتيان العبد بما يوجهه إليه الشرع فيه كمال المصلحة(2).

ومن خلال ما سبق يظهر مدى اهتمام العلماء الأسبقين بالواقع، ومراعاتهم له في استنباط الأحكام، ويتبيَّن أنَّ الإمام الغزالي ومن بعده القرافي كانا من أوائل من أشار إلى الواقع، وأنَّ الإمام الشاطبي هو أوَّل من أصَّل لهذا الفن، ودلَّل على اعتباره بالأدلة، حيث كان كل من سبقه من العلماء يذكر الواقع في كتاباته عرَضاً، حتى جاء الإمام الشاطبي وأصَّل الواقع في أكثر من موضع من كتابه (الموافقات)، هو ما تمَّ سرده من الكلام عن إطلاق الأوامر والنواهي، وتحقيق المناط العام والخاص، وتشريع الرخص.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ ما تمَّ عرضُه هنا من أقوال العلماء، هو جزء يسيرٌ مما جاء عندهم من الاعتداد بالواقع، وقد اقتصرت الدراسة هنا على إيراد الأقوال الصريحة والظاهرة التي وردت لدى العلماء في الاعتداد بالواقع؛ وذلك أنَّ إحصاء ما ورد عن العلماء في طريقة تعاملهم مع الواقع، مما يدل على اعتدادهم به، هو أكثر من أن يُحصى.

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ١/ ١٦٥-١٦٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣٤٦-٣٥٠.

ثانياً: الاعتداد بالواقع عند المعاصرين

إن ما سبق من الكلام عن اهتمام العلماء المتقدمين بالواقع، يدل على أن هذه القضية لم تنلْ حقها من التأصيل والتأليف، وأن ما كُتب فيها قديماً «لم يكن يتجاوز أسطراً أو صفحات قليلة في أكثر الأحيان، بينما أخذت القضية في عصرنا حجماً كبيراً، وأُلِّفت فيها كتب مفردة، وأصبحت مثار حوار طويل، ومحل تنظير وتأصيل دائبين عند فريق كبير من المعاصرين»[1].

ويكاد يتفق العلماء المعاصرون -على اختلاف اتجاهاتهم- على الاعتداد بالواقع، وشرطية معرفته لصحة الاجتهاد، حتى قال أحدهم: «فمعرفة الواقع للوصول به إلى حكم الشرع واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء، كأي علم من العلوم الشرعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو العسكرية»[2]، فمعرفة الواقع إذن فرض كفائي على جماعة المسلمين، إذا قام بها علماؤهم أو طلبة العلم منهم سقط الإثم عن سائرهم، وإذا قصروا فيها أثموا جميعاً؛ لأنَّ «الفقه الحق لا بد أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت إليه ولا يلتفت عنه، يُعمله ولا يهمله، يبني عليه ولا يبني في فراغ»[3]. ومن هنا تقرَّر «أن الأحكام لا تطبق في جميع البلاد في العالم الإسلامي بوضع واحد، بل لا بد أن تراعى في كل بلد أحواله وعاداته»[4]؛ لاختلاف الأحوال والعادات والظروف من بلد إلى آخر، «وأياً كانت الأسباب فإن الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه، والعزلة عما يدور فيه، ينتهي بالمجتهد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزلل. وهو ينتهي غالباً بالتشديد والتعسير على عباد الله حيث يسر الله عليهم»[5].

وإذا كانت معرفة الواقع بهذه الأهمية، فالمطلوب من المجتهد أن يعرف واقع النفوس والمجتمع والكون والمادة، بمعنى أن يحصِّل ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية، بالقدر الذي يمكنه من إعطاء الحكم المناسب للموضوع الصحيح الذي يتحقق فيه مناطه، وقد لا يتمكن المجتهد بنفسه من تحصيل هذه المعرفة، فيقوم بذلك غيره ممن يساعدونه في تحصيل هذه المعرفة، وتكمن أهمية هذه العلوم

---

(١) **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٠.

(٢) **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، الألباني، ٣٠.

(٣) **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، د. الريسوني، ٦٤.

(٤) **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، الأيوبي، ٢٢١.

(٥) **الاجتهاد في الشريعة**، د. القرضاوي، ١٥٣.

أنها صححت الكثير من المعلومات القديمة في الطبيعة والفلك والطب والكيمياء والأحياء، وفي أنها وفرت للإنسان وسائل دقيقة للمعرفة وأدوات يمكن اختبار صحتها بها(١).

كما يُطلب من المجتهد أيضاً مراعاة تغير الواقع المحيط بالنازلة، سواءً التغير الزماني أو المكاني، أو تغير الأحوال والظروف؛ لأن الكثير من الأحكام الشرعية تتأثر بهذا التغيُّر، لأنها تنظيم رباني يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، وهي مرتبطة بشكل مباشر بهذه الأوضاع المتغيرة، فما يصلح في وقت أو مكان أو حال أو بيئة ويجلب المصلحة ويدرء المفسدة، قد لا يصلح في غير ذلك الوقت والمكان والبيئة والحال، بل قد يكون ما يجلبه من المفسدة أكبر مما يجلبه من مصلحة، وهذا ما يفسر اختلاف الفقهاء في جميع المذاهب في فتواهم واجتهاداتهم عمن سبقهم(٢). وبسبب كل ما سبق من أهمية معرفة الواقع في استنباط الأحكام، فإن الانقطاع عنه يقطع كل مدد يصل المجتهد بأصول الحياة، ويجعل اجتهاداته عبارة عن محفوظات نقلية تفصله عن إدراك الواقع الطبيعي والبشري، وهذا يخالف أمر الشارع الذي كلف بمعرفة العلم الوضعي الواقعي إلى جانب العلم الشرعي، ونبه المسلمين إلى مسؤوليتهم عن معارف السمع والبصر والفؤاد(٣).

وقد استدل المعاصرون على الاعتداد بالواقع في استنباط الأحكام بعدة أدلة، منها: ما جاء في الشريعة الإسلامية من النسخ، الذي يدل على أن الشرع يأخذ بعين الاعتبار الأحوال والظروف، حيث تغيرت الأحكام ونُسخت مراعاةً لظروف عهد التنزيل. ومما يستدلون به أيضاً: أن الأحكام الشرعية مبنية على الأوصاف، فكلما تغيرت الأوصاف تغير الحكم، ومثال ذلك: تغير وصف الخمر إلى خل، ما يغير الحكم من الحرمة إلى الإباحة(٤).

واستدلوا على الاعتداد بالواقع أيضاً بما جاء عن سيدنا عمر بن الخطاب ﵁ من أنه كان يجتهد فيما يعرض له ويستشير من حوله في المدينة، ويأمر القضاة في الأقاليم أن يفعلوا مثلما فعل فيما يعرض لهم من الأمور، مما يدل على أن الأحكام الاجتهادية تختلف باختلاف الأمصار والبيئات، لاختلاف الحوادث والمشاكل والعادات والأحوال والمستجدات(٥).

---

(١) انظر: **قضايا التجديد**، الترابي، ٢٠٧-٢٠٨. **الاجتهاد في الشريعة**، القرضاوي، ١٢٣.

(٢) انظر: **منهج استنباط أحكام النوازل**، القحطاني، ٣٣٤—٣٣٥. **المدخل** الفقهي العام، الزرقا، ١/ ١١٠ و٢/ ٩٤١.

(٣) انظر: **قضايا التجديد**، الترابي، ١٠٩. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢٩٧-٢٩٨.

(٤) انظر: **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، د. الريسوني، ٦٩-٧١.

(٥) انظر: **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، الأيوبي، ٢٢١-٢٢٢.

ومن الأدلة التي أوردوها أيضاً: الاعتداد بالعادات في الشريعة الإسلامية، إذ إن الشريعة رفعت الحرج عن المكلفين، ((فلو لم تتأثر الأحكام المبنية على العادات في استنباطها ببيئة الناس، ولو لم تكن مناسبة لظروفهم، مس الناس الضيق، وصارت الشريعة مجافية للغرض الذي بنيت عليه))[١]. فالأحكام الشرعية منها ما هو قواعد تُطبق حسب ظروف الناس وأحوالهم، ومنها ما هو معلل بأوصاف خاصة مرتبطة بمصالح المكلفين، بحيث يدور الحكم معها وجوداً وعدماً.

ومن الأدلة التي أوردها بعض العلماء المعاصرين على اعتبار الواقع، مشروعية الرخص وتشريع الضرورة، وما يتضمناه من أحكام تراعي حال المكلف، وذلك لأنَّ ((أقدار التدين غير ثابتة، والظروف من حولنا غير ثابتة، واستطاعاتنا غير ثابتة))[٢]، فكلما تعاظمت الاستطاعة تعاظم التكليف، وكلما صغرت صغر معها التكليف؛ ذلك أنه لا يمكن تكليف الإنسان بما لا يطيق. ومن صور ذلك: أن الشارع شرع الطلاق عند وجود الحرج والعنت في البقاء على الزوجية، أو وجود عيب في أحد الزوجين يمنع من استمرار الحياة الزوجية كما ينبغي، فلم يكلف الشرع الإنسان بالصبر على من يكره معاشرته زوجاً أو زوجةً، لما في ذلك من أذى وضرر مستمر لا يمكن رفعه إلا بالطلاق[٣].

وهنالك أدلة أخرى يمكن الاستدلال بها على اعتداد الشرع بالواقع، ومنها: مراعاته الإعسار في وجوب رد مال الربا، والمرض في العفو عن الصيام وغيره، والضعف في العفو عن الجهاد، والسفر في الترخيص بقصر الصلاة، والجهل والنسيان والإكراه في مواطن كثيرة منها: العفو عن الأكل في رمضان، ومن ذلك أيضاً: تشريع المسح على الخفين للتخفيف، وتشريع التيمم عند فقد الماء، وعدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض لتكرر الحيض وكثرته، وأكثر هذه الصور يدرسها الفقهاء في مباحث عوارض الأهلية[٤].

---

(١) **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، أبو سنة، ٧٧.

(٢) **من فقه الحالة**، حسنة، ٣٥.

(٣) انظر: **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. القرضاوي، ١٢١.

(٤) والأهلية في الاصطلاح الفقهي هي: **صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي**، ويعود إلى الشرع وحده أمر تقدير هذه الأهلية، وتعيين درجاتها تبعاً لمراحل تكامل الشخص وسلامته من الآفات، وهي تنقسم إلى: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، فأما **أهلية الوجوب**: فهي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام، أي ثبوت الحقوق له كالتملك، وعليه كأداء ثمن المشتريات، ومناطها هو الصفة الإنسانية، فلا علاقة لها بسن ولا عقل ولا رشد، وهي ناقصة حين يثبت للشخص بعض الحقوق ولا تترتب عليه الالتزامات، كالجنين، وكاملة حين تترتب على الشخص الالتزامات إلى جانب ثبوت الحقوق له، مثل: الصغير غير المميز. وأما **أهلية الأداء**: فهي صلاحية الشخص لممارسة الأعمال التي يتوقف اعتبارها الشرعي على العقل. وقد يعرض للإنسان عوارض جسمية أو عقلية كمرض الموت والجنون يكون لها في أهلية الإنسان تأثير كلي أو جزئي بحسب نوع العارض وطبيعته، وهي قسمان: **عوارض سماوية**: ليس للشخص اختيار في إيجادها، **وعوارض مكتسبة**: يكون للشخص اختيار في تحصيلها. انظر: **المدخل** الفقهي العام، الزرقا، ٢/ ٧٨٣-٨٣٣.

والأمثلة التي يجب الاجتهاد فيها بمنظور مراعاة الواقع كثيرة في العصر الحاضر، وهي موجودة في مختلف المجالات، ومن ذلك: قضية أطفال الأنابيب، ونقل البويضات، وزرع الأعضاء، وعمليات التجميل في المجال الطبي، والعقود والاتفاقات في مجال النقل البري والبحري والجوي، وأحكام المواصلات العامة والخاصة وما قد ينجم عنها من حوادث يجب تعيين المسؤولية فيها بدقة، واعتبار المالية الذي يعتمد على تعارف الناس، ومن ذلك: مالية الهواء المضغوط، والحشرات في المختبرات، وفئران التجارب، والجراثيم التي يتم تحويلها في معامل الأدوية، والماء المحرز أو المنقول، والغاز، والتراب والرمال المحرزة، والشروط المشترطة في العقود المدنية والتجارية، وأحكام الصور الجديدة من الشركات والوظائف والعمل في المعامل، والصور الجديدة من عقود الزواج كزواج المسيار، وحكم توثيق الزواج، ومن ذلك أيضاً: حكم التدخين(١).

ومن خلال كل ما سبق يتبيَّن أن اهتمام عامة العلماء في العصر الحاضر بالواقع لم يقلَّ عن اهتمام سابقيهم، بل الحق أنه فاقهم في التأصيل والتنظير والتفصيل والدراسة والبيان والتدقيق في الأمر، وذلك بسبب توسُّع العلوم والمعارف، وتطوُّر طرق المعيشة وأنماط السلوك، وظهور آليات وطرق جديدة في بناء العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والدول، وظهور الأنظمة المحلية والعالمية، وكثرة العقود والمعاملات وتشابكها وتجددها، مما ساهم في ظهور أوضاع وأحوال وظروف لم تكن موجودة من ذي قبل، دفعت العلماء المعاصرين إلى الاهتمام بالواقع إلى هذا الحد. ومن شدة أهمية الواقع وآثاره في استنباط الأحكام الشرعية بدأت تظهر في كثير من دعوات التجديد الدعوةُ إلى إدراج مبحث الواقع في الدرس الأصولي، ومن ذلك ما قاله الدكتور قطب مصطفى سانو: «ومن أهم الموضوعات التي ينبغي أن تنضاف إلى مباحث الفكر الأصولي مبحث الواقع الإنساني، من جميع جوانبه وأبعاده، والعوامل المؤثرة فيه. فهذا المبحث آني وضروري؛ ذلك لأنه هو الموضوع الذي تنزل عليه الأحكام الشرعية، ويؤثر في تفاعل المكلفين مع أحكام الشرع، وصدورهم عن تلك الأحكام»(٢). وما يقصده من هذا الكلام -كما بيَّنه لاحقاً- هو الدعوة إلى استخلاص مبادئ العلوم الاجتماعية المعاصرة، وضمها إلى مجال البحث الأصولي، مما يتيح التمكن من حسن فهم المسائل المرتبطة بالواقع الإنساني.

---

(١) انظر: **تجديد الفقه الإسلامي**، د. الزحيلي، ١٦٨. **الدين وقضايا العصر**، د. عبد الجبار، ٢٥. **أثر الواقع في تطور العقود**، د. الشرقاوي، ١٩٨. **الواقع والمثال**، عطية، ١٣٤. **الاجتهاد في الشريعة**، د. القرضاوي، ١٥٣.

(٢) **قراءة معرفية في الفكر الأصولي**، د. سانو، ١٦٤.

المبحث الثالث:
علاقة الواقع بالتشريع الإسلامي

ويتضمن أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: علاقة الواقع بالنص الشرعي

المطلب الثاني: علاقة الواقع بالاجتهاد

المطلب الثالث: علاقة الواقع بالحكم الشرعي

المطلب الرابع: علاقة الواقع بمقاصد الشريعة

المبحث الثالث:

علاقة الواقع بالتشريع الإسلامي

حين تُطلق عبارة التشريع الإسلامي يلتفت الذهن إلى تلك المنظومة من الأحكام الشرعية التفصيلية، التي تغطي معظم نواحي الحياة، وشتى مجالات النشاط والسلوك الإنساني، من العبادات، والمعاملات، والأخلاق، والأحوال الشخصية، والجنايات، والقضاء، والسياسة الشرعية؛ وهذه المنظومة التشريعية لم تأتِ من فراغ، وإنما جاءت من الأدلة الشرعية المتمثلة في الأصلين: الكتاب والسنة، وما يتفرع عنهما من أدلة ومصادر اجتهادية وقواعد ومقاصد، وتمثل هذه الأدلة بمجموعها التشريع الإسلامي حقيقةً، في حين أن منظومة الأحكام الشرعية بكاملها، وكل ما هو موجود في كتب الفقه الإسلامي، لا يعدو أن يكون صياغةً لما في هذه الأدلة، ومن هنا يتدخَّل الجهد البشري في محاولة فهم دلالات هذه الأدلة، ومقتضياتها، بالإضافة إلى مراعاة ما يحوطها من واقع التنزيل، وأسباب النزول، وظروف وملابسات وأحوال، وذلك بغية التوصُّل إلى المناطات التي بُنيت عليها الأحكام، لغلبة التعليل على معظم الأحكام في الشريعة الإسلامية، ومن ثم يُعتمد على هذه المناطات في نَسب الحكم الصحيح للواقعة المناسبة، وكل هذه العملية تُدعى الاستنباط، وهو أهم وجوه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.

وبما أنَّ التشريع الإسلامي يعتمد على النصوص الشرعية، ويحصل بالاجتهاد لصياغة هذه النصوص في صورة أحكام، وبما أن هذه الأحكام يجب أن تنضبط بمقاصد الشرع الكلية، فإن التحدُّث عن علاقة الواقع بالتشريع الإسلامي، يجب أن يشمل علاقة الواقع بالنص الشرعي، والاجتهاد، والحكم الشرعي، والمقاصد الشرعية؛ وهذا ما يضطلع بتفصيله هذا المبحث.

وتبدو أهمية هذا المبحث في أنه يناقش أقوال بعض المعاصرين من أنصار القول بجدلية العلاقة بين الشرع والواقع، ويقوم بمحاكمة هذه الأقوال إلى ميزان الشرع، بغية الوصول إلى تحديد أثر الواقع في التشريع الإسلامي، بحيث يمكن بناء صورة واضحة عن طبيعة هذا الأثر ومداه وحدوده.

كما تكمن أهميته في أنه يرسم خطة واضحة الحدود لأثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي، وإن ما يحويه هذا المبحث يُعتبر محاولة جديدة وجادة لرسم منظومة واضحة يمكن الاعتماد عليها في التعامل مع الواقع.

المطلب الأول: علاقة الواقع بالنص الشرعي

إن الوحي الإلهي متصلٌ اتصالاً وثيقاً بالواقع الذي نزل فيه، وبالرغم من أن الوحي يتصف بنسبته إلى الله تعالى ويتصف بعلويته، إلا أنه كان ملامساً للواقع بشكل مباشر، فألفاظ القرآن الكريم لم تفارق الملابسات والألفاظ الدارجة، وما تحمله من معانٍ عرفية كانت تسود في تلك الآونة. وقد اتخذ القرآن الكريم من الواقع مسلكاً للوصول إلى المقاصد التي نزل من أجلها، ومن خلال ذلك يذهب بعض المعاصرين إلى وجود علاقة جدلية بين النص والواقع؛ لأن الوحي –بحسب تعبيره- حمل بعض صور الواقع وجاراه، كما في مجاراة لغة العرب والبيئة العربية، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن الخطاب الشرعي ظل ينشد هدفاً مطلقاً لم تؤثر فيه اعتبارات التنزيل، بسبب أن الرسالة التي حملها الخطاب الإلهي هي تكليف الإنسان وتحميله الأمانة والمسؤولية، وهذه الرسالة مطلقة لا تُحَدُّ بالظروف والأحوال، وإن كانت وسائل تحقيقها متصلة بالواقع(١).

ويحاول الباحث يحيى محمد في جهد واضح أن يؤصل العلاقة بين النص الشرعي والواقع، ويجد أنها تتردَّد بين افتراضات ثلاثة: **الأول**: أن الكلام الإلهي يحدد مسار الواقع ويتحكم في مصيره، وهذه المقولة تتسق مع القول بقدم كلام الله تعالى. **والثاني**: أن النص والواقع يتبادلان التأثير، فكما أن النص يؤثر في الواقع ويغيره ويحدد مساره، فكذلك الواقع يؤثر في النص كما في النسخ والتدرج في الأحكام مراعاةً لتغير الواقع، ولكن دون إنكار أن النص يتسم بالاستقلالية النسبية، لأنه تشكل بما يتناسب مع طبيعة خصوصيات حوادث الواقع؛ وتتفق هذه المقولة مع القول بحدوث كلام الله تعالى. **الثالث**: أن العلاقة بين النص والواقع اتفاقية، فلا يؤثر أي منهما في الآخر بأي نحو كان، فالحديث عن الأمم الغابرة وقصص الأنبياء ليست معنية بالواقع، إنما هي عبارة عن رموز صادفت وجود تلك الوقائع، وهذه المقولة تركز عليها الاتجاهات الباطنية المغالية، وهي بينة البطلان بما لا يحتاج إلى إيضاح.

وبعد نفي الافتراض الثالث، يدور الأمر بين الافتراضين الأولَين، فأما الافتراض الأول فيرى يحيى محمد أنه يقتضي تصور الكلام الإلهي وكأنه أشبه بشريط مسجل، تتردد فيه الكلمات النفسية بثبات وتواصل، ولكن كيف يمكن تصور جريان الكلام على هذا النحو أزلاً وأبداً لحادث عابر لا يشكل نقطة

---

(١) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ١٥.

في بحر الوجود؟، وما فائدة ذلك؟، وكيف يمكن تصور ارتباط كلام الله تعالى القديم بحادثة قبل وجودها أو بعد انقضائها؟ وكيف يوجد الناسخ والمنسوخ قبل وجود الحادثة المنسوخة؟، ثم إن هذا الافتراض يقتضي صياغة الواقع بناءً على الكلام الإلهي، ما يؤدي إلى أن ما عليه الكفار والمعادين للإسلام من كفر وجحود، كان نتيجةً للكلام الإلهي الذي وصفهم بالكفر في الأزل، ويكون قد وصفهم بالكفر قبل أن يوجدوا أصلاً، وهذا يسوق إلى وجود الجبرية، بحيث لا يمكن تغيير ما في الكلام الإلهي ولا حتى بقدرة الله تعالى، لأن في ذلك تغييراً لصفة من صفات الله تعالى الثابتة القديمة، وهذا يعني وجود حتمية. وقد تؤخذ هذه الحتمية بمعنى العلم والكشف عما سيكون، دون وجود علاقة التأثير، وكذلك يمكن أخذها بمعنى التأثير، ففي الاحتمال الأول لا تتأثر الإرادة البشرية بخلاف الثاني؛ ويقترح يحيى محمد تصحيح مقولة قدم كلام الله تعالى، بحيث يُقال: إن كلام الله تعالى يستوعب بجوانبه جميع الحوادث، وما نزل منه في القرآن الكريم إنما هو عبارة عن نموذج، وبقي أغلبه في مكنون علم الله تعالى، كما أشارت إلى ذلك الآية: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [لقمان:٢٧][1].

وفي الإجابة على ما سبق يمكن القول: إن التسليم بقدم كلام الله تعالى النفسي لا يتنافى مع تشخُّص كلامه في ألفاظ وتنزيله على شكل أصوات، ولا ينفي قدمَه ارتباطُه بحادثة محددة، فالكلام هنا هو: العلم والكشف، بينما الكلام اللفظي المنزل فهو يوجد في لحظة وجود الحادثة التي يتحدث عنها، لا قبلها ولا بعدها؛ وبناءً على ما سبق يزول الإشكال، ويمكن فهم تأثير النص الإلهي في الواقع بتفسير النص الإلهي بالكلام اللفظي، وليس الكلام النفسي؛ ولعل ارتباط كلام الله تعالى القديم بالحادثة قبل وقوعها وبعده، يشير إلى أهمية النظر في الحادثة ومعرفة ملابساتها والوقوف على مناط حكمها، ومعرفة مدى إمكانية تعدية الحكم إلى الحوادث الأخرى التي يتحقق فيها نفس المناط، فورود الحكم في حادثة ما، لا يعني اختصاصه بها لوحدها، بل هو بمثابة مثال عملي يمكن استنباط المناط منه، وتعدية الحكم منه إلى الحوادث التي يتوافر فيها نفس المناط.

وبعد كل ما ساقه عن الافتراض الأول ورغم تبريره حالات النسخ وتغير الأحكام بالاقتراح الذي اقترحه في فهم قضية قدم كلام الله تعالى، يذهب يحيى محمد إلى ترجيح الافتراض الثاني واصفاً إياه بالظاهر الوجداني، أي ما يدركه كل أحد من أن القرآن كان يتجاوب مع الواقع ويتفاعل معه تأثراً

(١) انظر: جدلية الخطاب والواقع، ١٧-٢١.

وتأثيراً، ويبرهن على ذلك أيضاً بأن القول بقدم كلام الله تعالى وبأن الكلام صفة من صفات الله تعالى الذاتية، يقتضي أن يكون هذا الكلام ثابتاً وغير قابل لأي تغيير بسبب الواقع، أما القول بأنه حادث ومخلوق فيجعل حاله كحال عالم التكوين، أي يقبل المحو والإزالة والتغيير بمشيئة الله تعالى، وكما يقبل الجدل مع الواقع تأثراً وتأثيراً، وبذلك تختلف القيمة المعرفية للخطاب بين الافتراضين. ويعقب هذا الاستدلال بالتأكيد على أن القول بحدوث كلام الله تعالى يجعل العلاقة بين النص والواقع منطقية، بحيث يمكن فهم تغيير الأحكام، وما يحمله النص من صور محددة من الواقع ومحكومة بطابع نسبي في الزمان والمكان والظروف.

وبعد ذلك يتوصل محمد إلى أنه إلى جانب التسليم بتأثير النص في الواقع، فإن الواقع أيضاً أثر في النص، وحمله على الاستجابة إليه من غير تعالٍ ولا تجريد، فالنص يكشف عن صور الواقع، والواقع يكشف عن حقائق النص ومضامينه، ومن ثم فالواقع هو المقياس الأهم في استكناه الحقيقة الدينية، وهي حقيقة النص[1].

ولمناقشة ما سبق يمكن القول: إن ادعاء وجود علاقة متبادلة التأثير بين النص والواقع لا يقتضي بالضرورة أن يكون كلام الله تعالى حادثاً، بل يقتضي أن يكون النص أو الألفاظ المنزلة لوحدها حادثة، مع القول بقدم كلام الله تعالى النفسي، والظاهر أن الراجح هو القول بوجود علاقة تأثُّر وتأثير بين النص والواقع، ولكن ليس بالمعنى الذي ذكره محمد، فالمعنى الذي ذكره يقضي بوجود طرفين مستقلين، كل منهما يؤثر في الآخر، وهذا يعني وجود إرادة تقابل إرادة الله تعالى وتؤثر فيها، بما أن الكلام الإلهي يمثل إرادة الله تعالى، وهذا مذهب جديد لا هو المذهب المادي الذي يعطي الطبيعة الألوهية، ولا هو المذهب الإسلامي الذي يثبت الإرادة المطلقة لله تعالى وحده.

إذن، هي علاقة تأثر وتأثير حقيقية في جانب، وظاهرية في جانب آخر، فالنص يؤثر في الواقع حقيقةً، أما الواقع فتأثيره ظاهري، وليس المراد من ذلك أن كلاً منهما يحمل إرادة مستقلة تقابل الأخرى، بل بمعنى أن الإرادة الإلهية التي جاءت بالنص الشرعي، هي نفسها التي عملت على تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، ولذا راعت الواقع، وسمحت بتأثيره ضمن حدود معينة في النص، فمن رحمة الله تعالى أنه قضى برفع الحرج وتيسير الأحكام على المكلفين، وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك وجود النسخ في القرآن الكريم، الذي يدل على أن النص الإلهي تأثر بالواقع فجاء بأحكام هي خيرٌ من التي قبلها بما يناسب الواقع، وهنا اتجهت إرادة الله تعالى إلى تبديل النص وتغيير

(١) انظر: جدلية الخطاب والواقع، ٢١-٢٥.

الحكم، بدلاً من تبديل الواقع وتغييره، وفي ذلك حكمة إلهية، قد تكون هي استمرار الكون على قوانين وسنن لا تنخرم، أو غير ذلك من الحِكَم التي لا يعلمها إلا الله تعالى.

وإن إثبات التأثير الحقيقي للواقع في النص فيه مشكلة ثانية، وهي عدم وجود ضوابط تحكم العلاقة بين النص والواقع، بينما القول بالتأثير الظاهري يجعل أمر هذه الضوابط راجعاً إلى الشرع نفسه، فلا يكون الأمر عشوائياً ولا فوضى.

وهنالك أيضاً مشكلة ثالثة وهي ما يؤدي إليه هذا القول من هدم الشريعة برمتها، إذ تذهب صفة القدسية والإلهية عن النصوص الشرعية، وتغدو معرضة في كل وقت لتأثير الواقع وتغييره لها، فيصير الأمر ألعوبة بأيدي الناس يأخذون من الشرع ما يحبون، ويذرون ما يكرهون، فتصير الشريعة لا شيء مقابلةً بأهواء الناس وواقعهم.

ومما يؤكد أن تأثير الواقع في النص هو تأثير ظاهري، أن النص الشرعي قلب الواقع الذي لا يرتضيه رأساً على عقب، وغيَّره تغييراً كاملاً، فنقل عرب الجاهلية من عبادة التمر والحجر إلى التوحيد، ومن الغرق في ربا الجاهلة إلى التحريم البات للربا والدعوة إلى التعاون على البر والتقوى، فالنص هو الذي يؤثر في الواقع تأثيراً حقيقياً، وكل ما يظهر من تأثير للواقع في النص إنما هو تأثير ظاهري، اقتضته حكمة الله تعالى وإرادته، وكان بوجود إذن من الشرع نفسه؛ فآيات القرآن الكريم لم تأتِ كلها استجابة للواقع كما يدعي العلمانيون، بل إن أكثر القرآن الكريم نزل ابتداءً من دون أي سبب، ومن ذلك ما جاء في تقرير أمر العقيدة وأكثر أحكام الشريعة، والآيات التي كان لها سبب نزول لا يزيد عددها عن المائتين في مجموع آي القرآن الكريم[1].

ولا ينكر هذا الكلام تأثير الواقع في فهم النص والكشف عن مضامينه وفهم حقائقه، فالواقع كما أشار محمد يسهم إلى حد كبير في فتح فهوم الناس لاستيعاب النص الشرعي، وتسهم الاكتشافات العلمية الحديثة إلى حد كبير في ذلك، في مثل: مدة الحمل، وغير ذلك من الأمثلة التي لا تُحصى.

وإذا كان محمد يذهب في دراسته إلى أن العلاقة بين النص والواقع مترددة بين افتراض تأثير النص في الواقع، أو تأثيرهما في بعضهما، أو عدم التأثر والتأثير، ويترجح لديه بعد الدراسة وجود علاقة جدلية بين النص والواقع؛ فإن هناك من ينتهج نهج الماديين، ويقول: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره. من الواقع تكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر

(١) انظر: **تنزيل الآيات على الواقع**، الضامر، ٣٩.

تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً))[١]، ويبرر هؤلاء مذهبهم هذا بالقول: ((بني الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول ﷺ أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود))[٢]، وبذلك يدَّعون أن النص ما هو إلا عبارة عن نداء للواقع، وأن للواقع الأولوية على النص، والنصوص الدينية في نظر هؤلاء العلمانيين هي نصوص تاريخية، نزلت في ظروف وأسباب محددة، وتطورت مع تغير الواقع وتجدد حاجات المجتمع[٣]، ((ولا يميز رموز هذا التيار في الإسلام بين جانب العبادات فيه وجانب المعاملات، فهذه كلها صيغت في ظروف تاريخية معينة، أخذ فيها بعين الاعتبار ثقافة العرب وأعرافهم وبيئتهم وكل ما يرتبط بحياتهم، وليس مقبولاً أن يعمم ذلك على الجميع في مطلق الزمان والمكان))[٤]. فأصحاب الاتجاهات العلمانية إذن لا يريدون الوقوف على واقعية القرآن بمعناها الحقيقي، وإنما يريدون الهروب من الانضواء تحت أي نص، أو الرضوخ لأي مقدس؛ ((لأن هدفها الأساسي هو التحرر من سلطة النصوص، لأنَّ (قال الله) و(قال الرسول) ليس بحجة، ومن هنا فإن الصدام في أوج الاحتدام بين الواقعية القرآنية، والواقعية العلمانية، لأن كلاً منهما تريد أن تكون الهيمنة لها، والسيادة والحاكمية بيدها))[٥].

وهذا المذهب الذي يتجه إليه العلمانيون والماديون بيِّن البطلان، فإذا كان افتراض وجود تجادل حقيقي بين النص والواقع يؤدي إلى إشكالات تتناقض مع حقيقة الشريعة، فإن هذا المذهب يأتي على الشريعة كلها بالإبطال، ويجعلها بلا قيمة ولا أهمية، لأنها في نظرهم تتشكَّل بناءً على الواقع، وكأن الواقع هو الإله الذي ينظُم هذه الشريعة، وكأنه لا وجود لإرادة الله تعالى، ولا لشرعه، مع أن الحقيقة أن ما جاء به القرآن لم يكن تعبيراً عن المجتمع الجاهلي المتحلل والمتشبع بالرذيلة، وإنما كان صدوراً عن الإرادة الإلهية، فالشريعة وحدها هي المنهاج الذي يهيمن على الحياة[٦]، وقد جاءت لترفع الناس إلى ميزان العدل والمصلحة والحق، فكلمة الشريعة هي العليا، ومهمتها تصويب الخطأ، وتقويم العوج، لا تبرير الأوضاع، وتسويغ التصرفات، فالواجب هو خضوع واقع الناس لشريعة الله تعالى، وأن يقوموا بتكييف

---

(١) **نقد الخطاب الديني**، أبو زيد، ١٠٦.

(٢) **هموم الفكر والوطن**، د. حنفي، ١/ ٢٣.

(٣) انظر: **في فكرنا المعاصر**، د. حنفي، ١/ ١٥ و١/ ١٨٥. **قضايا التراث والتجديد**، حوار مع د. حنفي، ١١٣. **قضايا معاصرة**، د.حنفي، ١٥. **من النص إلى الواقع**، د.حنفي، ٤٦.

(٤) **تحرير العقل الإسلامي**، شعيب، ١٢٧.

(٥) انظر: **موقف الفكر العربي العلماني**، الطعان، ٤٢٨.

(٦) انظر: **أصول الشريعة**، العشماوي، ٢١٩-٢٢١.

سلوكهم تبعاً لها[1]. ويصدق في أصحاب الاتجاه العلماني ما قاله بعض المعاصرين: «لقد عكس هؤلاء حكمة الله، وضادوا شرعه، فجعلوا الوحي تابعاً والواقع متبوعاً، والوحي محكوماً والواقع حاكماً، والوحي موزوناً والواقع ميزاناً، والوحي مؤتماً والواقع إماماً، أما علموا أن القضايا التي ينسبونها إلى فقه الواقع تشتمل على المعلوم والمظنون والموهوم، وأن قضايا الوحي كلها حق، فأين قضايا مأخوذة من فهم قاصر عاجز عرضة للخطأ، من قضايا مأخوذة عن خالق الواقع والفهم له؟»[2]، و«كيف يمكن للواقع إذاً بما فيه من مظاهر الباطل المألوف المحمود أن يصبح قيّماً على النصوص القطعية، يقوِّم فهمها على أساسه فيصبح مكيفاً لها من حيث نزلت لتفهم على ما تكون به مكيِّفة له، مغيرة منه بما يحقق مقاصد الوحي التي لا تتحقق إلا بإنفاذ أوامرها ونواهيها؟»[3]، وإذا كان الواقع هو القيم على النص الديني، فسيتضمن النص الديني إذن لا محالة ما هو باطل وشر، ويكون الدين عندها هو اتباع الباطل وفعل الشر، وهذا تحريف للحقيقة، وإبطال للشريعة، فلا يُراد من الإقرار بأهمية الواقع أنه مصدر تشريعي يقابل النص[4].

فالراجح إذن بعد هذه المناقشة، هو وجود علاقة تأثير حقيقي للنص في الواقع، وتأثير ظاهري للواقع في النص، بما تسمح به الإرادة الإلهية، وتدل عليه شريعة الله تعالى وحده، فالكلام الإلهي هو الحاكم على الواقع والموجه له، وليس الواقع هو الذي يتحكم بالنص، ولا يستجيب النص دائماً للواقع، فقد تأخر نزول القرآن الكريم أكثر من مرة، مع وجود الحاجة الملحة إلى نزوله، كما في حادثة الإفك، والسؤال عن الخمر، وسؤال اليهود عن الروح، وقد جاء النص في أكثر من موضع منددا بالواقع ومغيراً له، ومن ذلك: تحريم الخمر[5]، ومن ثم فإن النص لم يقر الواقع كما هو على طبيعته، وإنما عمل على تهذيبه تهذيبه وتوجيهه وتربيته وإصلاحه من أجل السمو والارتقاء به[6].

فالنص حيال تغير الواقع لم يقف ساكتاً، بل كان فاعلاً ومؤثراً في الواقع على سبيل المساءلة، فيغيره ويسوقه إلى تطبيق منظومته من خلال الأحكام المطلقة، ومع ذلك فإنه يترك مجالاً وسعةً للتعامل مع ما

---

(١) انظر: **الجامع في فقه النوازل**، ابن حميد، ٣٧. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. القرضاوي، ٢٨٩. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٨٨٦-٨٨٧.

(٢) **التأصيل الشرعي**، بيهي، ٧. وانظر: **الاجتهاد بتحقيق المناط**، زايدي، ٧٠.

(٣) **خلافة الإنسان**، النجار، ١٠١.

(٤) انظر: **القراءة الجديدة للنص الديني**، النجار، ١٥٢. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٧٩٤.

(٥) انظر: **موقف الفكر العربي العلماني**، د. الطعان، ٤٠٢-٤٠٣.

(٦) انظر: **الإسلام في الماضي والحاضر**، د. الزحيلي، ٨٤. **ضوابط اعتبار المقاصد**، ابن حرز الله، ٤٥.

يصلح الواقع الإنساني بأحكام نسبية تتغير بتغير الواقع، ومما يدل على ذلك أن القرآن لم يقطع العلاقة بالماضي بشكل مطلق، بل ترك منه ما يصلح للحاضر والمستقبل، كالحج والختان وتشريع الزواج والطلاق، ونفى منه ما لا يصلح كالربا وشرب الخمر(١).

ويشير الدكتور ماهر حصوة إلى أن النصوص التي تتأثر بالبعدين الزماني والمكاني تنقسم إلى نوعين:

الأول: يؤثر فيها البعدان من حيث بقاء الالتزام بها، مثل: الأفعال الجبلِّية التي كان يفعلها النبي ﷺ من مأكل ومشرب وملبس، وكذلك التجارب البشرية مثل: تلقيح النخل وتركه ﷺ ذلك للناس وخبراتهم.

والثاني: هي النصوص المرتبطة بالقضاء والإفتاء والإمامة، والتي راعى فيها النبي ﷺ جانب المصلحة والعرف والعادة، كما في اعتماد مكيال أهل المدينة. والنصوص الواردة في هذا الصدد من كلا النوعين لا تدل دلالة مطلقة على الحكم، وإنما تتأثر دلالتها بتغير الزمان والمكان والحال لارتباطها بها، ومن ذلك ما ذكره الإمام مالك في موطئه(٢) من أن سيدنا عثمان رضي الله عنه أمر بالتقاط ضوالِّ الإبل في حين أنَّ النبي ﷺ كان ينهى عن ذلك؛ لأنه رأى أن هذه وسيلة يُقصد بها المحافظة على الإبل، ولذا تتغير بتغير الزمان والمكان وحال الأشخاص(٣).

المطلب الثاني: علاقة الواقع بالاجتهاد

لا بد قبل الشروع في بيان العلاقة بين الواقع والاجتهاد، من الوقوف على تحديد مفهوم الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي، لدى المتقدمين والمتأخرين من علماء هذا الفن، وتحديد مجال الاجتهاد.

لدى الرجوع إلى كتب أصول الفقه يتبيَّن أن جماهير المتقدمين في هذا العلم يعرفون الاجتهاد بتعاريف شديدة التقارب، فالتعريف الذي اجتمع عليه أكثر أصوليي المذاهب الأربعة هو أن الاجتهاد هو **"استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي"**(٤)، ومثله ما جاء عن بعض علماء الشافعية والحنابلة من أن الاجتهاد هو **"استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي"**(٥)، أو هو **"استفراغ الوسع**

---

(١) انظر: **تحرير العقل الإسلامي**، شعيب، ١٢٧. **النص القرآني**، د. تيزيني، ٩٣.

(٢) انظر: **موطأ الإمام مالك**، رقم، ١٤٤٨، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال، ٢/ ٧٥٩.

(٣) انظر: **فقه الواقع**، حصوة، ٧٧/ ٧٩.

(٤) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٢٨. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ١٨٦. **كشف الأسرار**، البخاري، ٤/ ٢٠. **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ٢/ ٢٤٥. **غمز عيون البصائر**، الحسيني الحنفي، ١/ ٣٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٤١٨. **حاشية العطار**، ٢/ ٤٢٠. **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ١٦٠. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ٣٨٨.

(٥) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٦٥. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٥٨. **الإبهاج**، البيضاوي، ٣/ ٢٤٦.

وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[١]، ويذهب الآمدي إلى أنه "**استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه**"[٢]. ولا بد من الإشارة إلى أن التعريف الأول مُنتقَد لأنه يؤكد على أن الاجتهاد لا تحصل معرفة الحكم فيه إلا على سبيل الظن، وأنَّ ما تحصل فيه معرفة الحكم على وجه القطع لا يُسمى اجتهاداً، في حين أنه يُسمى اجتهاداً عند أصحاب التعريف الثاني، وعلى رأسهم البيضاوي. وظاهرٌ أنه لا حاجة للعبارة التي زادها الآمدي ومن تبعه في التعريف؛ لأن عبارة "استفراغ الوسع" تدل على نفس مضمونها، وبذلك يتبيَّن رجحان تعريف القاضي البيضاوي لخلوِّه من محذور التعريف الأول، وتطويل تعريف الآمدي.

ويؤكد الإمام الشاطبي هذه النظرة في تعريفه للاجتهاد بأنه "**استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم**"، كما يذهب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي إلى ترجيح التعريف الثاني أيضاً من بين التعريفات السابقة[٣].

أما ما ورد عند المعاصرين في تعريف الاجتهاد، فقد ذهب الشيخ الخضري إلى أن الاجتهاد هو "بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"[٤]، أما البرديسي فيرى أن الاجتهاد هو "بذل الفقيه وسعه في استنباط الحكم الشرعي العملي من الدليل التفصيلي"[٥]، بينما يعرف أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي الاجتهاد بأنه "عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة"[٦]، وقريب منه تعريف تعريف أستاذنا الشيخ هشام البرهاني للاجتهاد بأنه "استفراغ الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية، من شواهدها الدالة عليها، بالنظر المؤدي إليها"[٧]، أما الدكتور فتحي الدريني فيُعرِّف الاجتهاد بأنه: ((بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يُسفر تطبيقه من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع))[٨]. ومن خلال كل ما سبق عرضه من تعريفات المتقدمين

---

(١) انظر: **اللمع**، الشيرازي، ١/ ١٢٩. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٣٠٧. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٥٨ و٦/ ٧.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٩. **إرشاد النقاد**، الصنعاني، ١/ ٨. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٣٦٧.

(٣) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د. الزحيلي، ٢/ ١٠٣٨.

(٤) انظر: **أصول الفقه**، الخضري، ٣٦٧.

(٥) **أصول الفقه**، البرديسي، ٤٥٩.

(٦) **أصول الفقه الإسلامي**، د. الزحيلي، ٢/ ١٠٣٩.

(٧) **سد الذرائع في الشريعة**، البرهاني، ٢٠.

(٨) **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٣٩.

والمتأخرين والمعاصرين، يمكن الخلوص إلى أن الاجتهاد هو **"استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"**.

ويتحدد نطاق الاجتهاد بالمجالات الآتية[(١)]:

١-الأحكام التي لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة، ولو ورد فيها اجتهاد سابق، لأن الاجتهاد السابق قد يكون مبنياً على الأعراف، والأحكام التي لم يرد فيها نصوص مباشرة كثيرة في التشريع الإسلامي، بسبب شموله لكل تصرفات الإنسان ومحدودية النصوص، وعدم وجود نص يدل على الحكم بشكل مباشر لا يعني أن يتخير المجتهد الأحكام بالهوى، ولذلك وضع المجتهدون الأصول والقواعد التي استنبطوها من الشريعة، وحدُّوها بحدود تجعل الاجتهاد ضمن نطاقها صحيحاً.

٢-الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية الثبوت الظنية الدلالة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فلفظ (القُرء) في الآية مشترك بين معنيين: الطهر والحيض، ودور المجتهد في مثل: هذه النصوص الظنية هو محاولة التعرف على الاحتمال الأرجح والدلالة الأقوى، ويساعده في ذلك القرائن اللفظية والحالية، ومقاصد الشارع.

٣-الأحكام التي أثبتتها النصوص الظنية الثبوت القطعية الدلالة، مثل: ما ورد عن النبي ﷺ من أنه "كبَّر في العيد ثنتي عشرة تكبيرة، سبعاً في الأولى وخمساً في الآخرة"[(٢)]، وقد وردت أحاديث متعددة في عدد تكبيرات العيد، حيث يدل كل واحد منها على عدد قطعي، وبسبب ظنية ثبوت هذه الأحاديث -حيث إن كلها أحاديث آحاد- اختلف العلماء في عدد تكبيرات صلاة العيد، ومحل الاجتهاد في مثل: هذه الأحكام هو التأكد من صحة نسبة هذه الأخبار إلى النبي ﷺ من ناحية السند.

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٥٦-١٥٧. **ضوابط اعتبار المقاصد**، ابن حرز الله، ٤٦-٥١. **الاجتهاد الفقهي**، د.الزحيلي، ٢٧. **الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة**، الخطيب، ٩٣. **مدخل لدراسة الشريعة**، د.القرضاوي، ٢٧٨-٢٧٩. الاجتهاد بالرأي، حمادو، ٣١٢-٣١٩. **منهج استنباط أحكام النوازل**، القحطاني، ١٢٦-١٣٠. **مصادر التشريع** الإسلامي، خلاف، ٩. سد الذرائع، البرهاني، ٢٣-٢٥.

(٢) أخرجه النسائي وأحمد: **سنن النسائي الكبرى**، كتاب صلاة العيدين، باب التكبير في العيدين، رقم ١٨٠٤، ١/ ٥٥٤. **مسند أحمد**، **أحمد**، مسند عبد الله بن عمر، رقم ٦٦٨٨، ٢/ ١٨٠. قال ابن حجر: ومداره على ابن لهيعة وهو ضعيف. انظر: **تلخيص الحبير**، العسقلاني، ٢/ ٨٥.

٤-الأحكام التي أثبتتها النصوص الظنية الثبوت والدلالة وهي تمثل أكثر نصوص السنة الشريفة، ومن ذلك: ما جاء عن حكيم بن حزام ﷺ أن النبي ﷺ قال: "لا تبع ما ليس عندك"(١)، وهذا الحديث هو حديث آحاد ظني الثبوت، ودلالته على المراد أيضاً ظنية، فقد يُراد به النهي عن بيع ما لا يملكه الإنسان، أو بيع الغائب عن مجلس العقد، أو غير ذلك، والاجتهاد في مثل: هذا النوع يتجه إلى التأكد من ثبوت الحديث، والبحث عن معناه ودلالته على المراد.

فالأحكام المبنية على هذه النصوص يصح للمجتهد الاجتهاد فيها، لأنه قد يبدو له فهم لم يظهر لغيره من السابقين، أو ربما يظهر له من الفهم ما سبق لغيره ولكنه لم ينتشر أو انتشر ثم اندثر، والاجتهاد الفردي عرضة للخطأ والخروج عن النصوص، ولذلك لا بد من مراجعة اجتهادات العلماء، والاستعانة بالاجتهاد الجماعي الذي يكون أقرب إلى الصواب، خصوصاً في القضايا الكبرى التي تتعلق بعموم أفراد الأمة الإسلامية(٢).

أما الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية الثبوت والدلالة، فليست موضعاً للاجتهاد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾ ﴾ [النساء:١٢]، فعلى سبيل المثال: ما يثبت للزوج ميراثاً من زوجته هو النصف فيما لو لم يكن لها ولد، وليس هنالك مجال للنظر في هذا الحكم تحت أي مسوغ، ومثل ذلك أيضاً: أصول الفرائض، والثوابت التي تشمل ما عُلم من الدين بالضرورة، وأصول الأحكام الشرعية كحِلِّ البيع وحرمة الربا،

---

(١) أخرجه أصحاب السنن وحسَّنه الترمذيّ: **سنن أبي داود**، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم٣٥٠٣، ٣/ ٣٨٢. **سنن الترمذيّ**، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم١٢٣٢، ٣/ ٥٣٤. **سنن النسائي الصغرى (المجتبى)**، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم٤٦١٣، ٧/ ٢٨٩. **سنن ابن ماجه**، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن، يقم٢١٨٧، ٢/ ٧٣٧. واللفظ هنا للنسائي، أمَّا الترمذيّ فقد رواه بالمعنى وحسَّنه، وقال ابن الملقن: ((هذا الحديث صحيح)). **البدر المنير**، ابن الملقن، ٦/ ٤٤٨. والخلاصة: إنَّ هذا الحديث ممَّا يُحتجُّ به لوروده من عدَّة طرق يقوِّي بعضها بعضاً، وقد قال الترمذيّ كما نقل ابن الملقن: ((والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم)). **البدر المنير**، ابن الملقن، ٢/ ٢٠٦.

(٢) **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ٩٧. **ضوابط اعتبار المقاصد**، ابن حرز الله، ٥١.

والمقدرات الشرعية كالأنصبة والكفارات والحدود، والقواعد الكلية التي ثبت بالقطع مراعاة الشرع لها في جميع تشريعاته. فلا يجوز إذن فتح باب الاجتهاد في الأحكام الثابتة يقيناً في النصوص القطعية، وأجمعت عليها الأمة حتى صارت معلومة من الدين بالضرورة، لأنها عماد الدين وعماد الوحدة الفكرية للأمة، وذلك مثل: افتراض الصلاة والصوم والزكاة والحج، وإباحة البيع والزواج، ووجوب توزيع التركة للذكر مثل: حظ الأنثيين، وحرمة الزنا والربا وأكل أموال الناس بالباطل(١). وقد أشار الدكتور القرضاوي إلى أنه يجب أن تبقى الأحكام من حيث القطع والظن كما جاءت عن نصوص الشرع، فيبقى القطعي على قطعيته، والظني على ظنيته، فكما لا يجوز تحويل القطعي إلى ظني، فكذلك لا يصح تحويل الظني إلى قطعي، ومنع المجتهدين من النظر فيه، وادعاء الإجماع فيما لم يثبت فيه(٢).

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن سيدنا عمر رضي الله عنه اجتهد رغم وجود النص القطعي، ولم يفرِّق بين مجال يجوز فيه الاجتهاد ومجال لا يجوز الاجتهاد فيه، كما فعل الأصوليون(٣)، وهنالك مذهب آخر فصَّله بعض المعاصرين -وهو الدكتور محمد عمارة- حيث يذهب إلى أن النصوص القطعية يجري فيها الاجتهاد ولكن على منهاجين مختلفين:

فأما النصوص المتعلقة بالثوابت الدينية من العقيدة والشريعة، كأمور العبادات، وما استأثر الله تعالى بمعرفة حكمته، ومن ذلك: ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية، كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها، فهذا القسم يتوقف فيه الاجتهاد على الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول، والمقارنة والترجيح، بحيث لا يتجاوز المجتهد هذه الحدود، ولا يجوز له تغيير هذه الأحكام أو تجاوزها بدعوى جواز الاجتهاد فيها، لأن هذه الأمور تُعتبر من الثوابت الدينية، أو لتعلقها بالغيبيات والشعائر التعبدية التي لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها.

وأما النصوص القطعية الدلالة المتعلقة بالفروع الدنيوية المتغيرة والمعللة بالعلل، فلم تأتِ مقصودةً بالذات، وإنما جاءت لتحقيق مقاصد الشريعة، وهي تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، فلذلك تدور الأحكام المبنية على هذه النصوص مع عللها وجوداً وعدماً، وهذا الاجتهاد ليس اجتهاداً يتجاوز النص

---

(١) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٢٩. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ٣٨٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٤١٨. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٣٦٨. **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٥٦. **ضوابط اعتبار المقاصد**، ابن حرز الله، ٤٥. **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، الأيوبي، ٤٥. **الاجتهاد بالرأي**، حمادو، ٣٠٨-٣٠٩. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، د.الدريني، ٢٤. **نظرية التكليف**، حميدان، ٢٧٣. **مصادر التشريع الإسلامي**، خلاف، ٩. **سد الذرائع**، البرهاني، ٢٢. **تغير الاجتهاد**، د.الزحيلي، ١٧.

(٢) انظر: **مدخل لدراسة الشريعة**، د.القرضاوي، ٢٧٩. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ١/ ٥٧٩.

(٣) انظر: **في الائتلاف والاختلاف**، الوريمي، ١٦٢.

وإنما يرفع الحكم رفعاً مؤقتاً حين لا تتوافر شروط إعمال الحكم التي تحقق الحكمة من تشريعه، ومتى ما توافرت شروط إعمال الحكم عاد الاجتهاد إليه من جديد، وهذا النوع من الاجتهاد لا يُعتبر اجتهاداً مع النص، بل هو اجتهاد في النص، لأنه يبحث عن شروط تطبيق الحكم، وظروف الواقع العملي، وهذا يتطلب فقه الواقع وفقه مقاصد الأحكام(١).

وقد ضرب على هذا الكلام أمثلة عديدة من اجتهادات سيدنا عمر ﷺ، ومن ذلك: إيقافه ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم عند عدم توافر شروط تطبيق هذا الحكم، وهذا لا يعني إلغاء هذا الحكم ونسخه إلى يوم القيامة، بحيث يجوز للحاكم المجتهد فيما لو توافرت شروط إعمال هذا الحكم بما يحقق مصلحة الأمة أن يعيده إلى التطبيق. ومن ذلك أيضاً: إيقافه ﷺ تطبيق حد السرقة في عام المجاعة في الحجاز، بسبب عدم توافر الشروط الاجتماعية لإعمال هذا الحكم، وحين عادت الأمور إلى نصابها عاد حد السرقة للإعمال، بل إنه لم يتوقف إلا في الإقليم الذي حدثت فيه المجاعة، وهنالك أمثلة أخرى كثيرة أتى الباحث على بيانها في اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ. وبعد ذلك خلص إلى أن النصوص إذا وردت في حكم يستقل العقل بإدراكه، من شؤون عالم الشهادة، وتعلقت بما له علة، وخرجت عن نطاق الثوابت، فإن الأحكام حينها تدور مع العلة وجوداً وعدماً، لأن الأحكام هنا لا تُراد لذاتها، وإنما تُراد لتحقيق المصالح التي شُرعت من أجلها هذه الأحكام(٢).

أما فيما يتعلق بعلاقة الواقع بالاجتهاد، فإذا كان الاجتهاد هو استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، فهذا لا يعني عدم صلته بالواقع، بل إن الاجتهاد يرتبط بالنظر في الأدلة من جهة، وبالواقع من جهة ثانية، ولذلك فإن ((مباشرة فقه الأحكام والتشريع تقتضي أيضاً علماً بالواقع الحديث، واقع النفوس والمجتمع والمادة والكون، ولذلك ينبغي أن يحصِّل الفقيه ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية، بقدر يمكنه من تنزيل الأحكام بوعي))(٣)، فعملية الاجتهاد تمر بثلاث مراحل، أما المرحلة الأولى فتتمثل في نظر المجتهد في الواقع وفهمه بجميع تفاصيله المؤثرة في استنباط الحكم، وفي المرحلة الثانية ينتقل المجتهد إلى الأدلة الشرعية ليستخرج الحكم الشرعي الذي دلت عليه الأدلة، وفي المرحلة الثالثة يتأكد من مناسبة هذا الحكم للواقع الذي درسه، وتحقيقه لمقاصد الشرع، وتوافر مناط الحكم فيه، ومن ثم يقوم بتنزيل هذا الحكم على الواقع.

---

(١) انظر: **النص الإسلامي**، د.عمارة، ٢٠-٢٤. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٤٨.

(٢) **النص الإسلامي**، د.عمارة، ٢٥-٣١.

(٣) **قضايا التجديد**، الترابي، ٢٠٧.

ورغم اعتداد الأدلة من القرآن والسنة بالواقع، واتفاق العلماء على أهمية معرفة الواقع في عملية الاجتهاد، إلا أن الفقهاء القدامى اقتصروا على التلميح للواقع في شروط الاجتهاد عند كلامهم عن اشتراط معرفة أعراف الناس، ولم يحظَ هذا الشرط ببيانٍ شافٍ ولا بالتأصيل العلمي المطلوب، على خلاف شروط الاجتهاد الأخرى[1]، وقد نقل الإمام ابن القيم عن الإمام أحمد قولاً يدل على اعتداده بالواقع عند الاجتهاد والإفتاء، وهو: ((لا ينبغي للرجل أن يُنصِّب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها: أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور. والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية، وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس))[2]، ومن بعد ذلك أعقب ابن القيم هذا القول بالشرح، وقال فيما يتعلق بالخصلة الأخيرة: ((وأما قوله: (الخامسة معرفة الناس): فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصوَّر له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم، لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله))[3]. وقد نقلت هذا الكلام بطوله لقيمته وتفصيله وغنائه عن الشرح والبيان، وفيه إشارة مهمة إلى اشتراط معرفة الواقع في الاجتهاد؛ لأن الإفتاء هو نوع من أنواع الاجتهاد. ويبرز ممن تكلم عن اشتراط معرفة الواقع في الاجتهاد الإمام الشاطبي، فقد سبقت الإشارة في المبحث السابق إلى موقفه من اعتبار معرفة الواقع شرطاً في صحة الاجتهاد، وأنه يصح التحقق من الواقع عن طريق أهل الاختصاص، فلا يُشترط لمعرفته الاجتهاد.

وإذا كان هذا هو موقف المتقدمين من علاقة الاجتهاد بالواقع، ففي المقابل اختلف المعاصرون في علاقة الواقع بالاجتهاد، هل هي علاقة شرطية تجعل من معرفة الواقع شرطاً للاجتهاد أم لا، وهنا يوجد اتجاهان:

---

(١) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، القرضاوي، ٤٧. **في فقه التدين**، د.النجار، ١/ ١٥. **الواقع والمثال**، عطية، ١٤٣.

(٢) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٤/ ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، ٤/ ٢٠٤-٢٠٥.

أما أصحاب الاتجاه الأول[1] فيذهبون إلى اشتراط فقه الواقع في عملية الاجتهاد، ويوجبون على المجتهد مراعاة الواقع المحيط بالمسألة المدروسة، وذلك لأن كثيراً من الأحكام الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع والأحوال الزمانية والمكانية والبيئية، وتغير وسائل الحياة[2]، فما ينتج عن الحكم من مصالح ومقاصد في زمان ومكان وبيئة، غير ما ينتج عنه في غير ذلك المكان والزمان والبيئة، بل قد يؤدي الحكم إلى عكس ذلك، ويترتب عليه المفسدة والضرر، بدلاً من المصلحة والنفع، وهذا مما يفسر اختلاف أقوال علماء المذهب الواحد في المسألة الواحدة إذا اختلف الزمان أو المكان[3]، وهذا ما يدعو إلى إعادة النظر في المسائل القديمة، والاجتهاد فيها مجدداً، فلا يصح اقتصار عمل المجتهد في مثل: هذه المسائل في الانتقاء بين الآراء القديمة، بل له أن يقول بقول لم يسبقه إليه أحد من الأقدمين، ما دام مستنداً إلى الشرع[4]. وبذلك يتبيَّن أنَّ ((سلامة الاجتهاد وصواب الفتوى يتوقفان على مدى ملاءمتهما لروح العصر، وتقدير ظروف البيئة والأعراف السائدة))[5]، فالفقيه المجدد كما يعبر بعض المعاصرين ((هو الذي يعيش مشكلات عصره ومصره، ويُلِمُّ بأعراف وتقاليد بيئته، إنه يعرف كل ما تموج به الحياة الإنسانية في زمنه من قضايا وأفكار وعادات معرفة علمية، معرفة تمكنه من أن يكون في بحثه الفقهي وثيق الصلة بعصره))[6]، وإذا ما انفصل العلماء عن الواقع ولم يجتهدوا في معرفته ودراسة المسائل المحيطة، غدا الفقه عبارة عن معرفة تراثية لا فائدة منها، لأنه اجترار للماضي إلى واقع مختلف، وهذا تقليد مذموم رفضه الإسلام[7].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه ليس المراد من اشتراط معرفة الواقع في عملية الاجتهاد أنه شرط لبلوغ رتبة الاجتهاد، بل هو شرط ليكون الاجتهاد صحيحاً واقعاً في محله[8]، وبسبب توسُّع الاختصاصات والتعقُّد في تركيب المجتمعات، والتأثر والتأثير بين الأمم والحضارات، كما بين جوانب

---

(١) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، د. القرضاوي، ٤٧. **الاجتهاد الفقهي الحديث**، د.الزحيلي، ١٤٧. **التجديد في الفقه الإسلامي**، د.الدسوقي، ٩٤. **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٣. **تجديد الاجتهاد**، الموسوي، ٤٧٥.

(٢) انظر: **تغير الاجتهاد**، د.الزحيلي، ٨.

(٣) انظر: **منهج استنباط أحكام النوازل**، القحطاني، ٣٣٤-٣٣٥. **في فقه التدين**، النجار، ٢/ ٧٩.

(٤) انظر: **الواقع والمثال**، عطية، ١٣٤.

(٥) **الاجتهاد الفقهي الحديث**، د.الزحيلي، ٢٨.

(٦) **التجديد في الفقه الإسلامي**، الدسوقي، ٩٤. **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٣.

(٧) **التراث وقضايا العصر**، إسماعيل، ٢٩-٣٠. **تجديد الاجتهاد**، الموسوي، ٤٧٥.

(٨) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، د. القرضاوي، ٤٨.

الحياة المتعددة؛ يغدو الاجتهاد الفردي صعباً للغاية، ويصبح الاجتهاد الأكثر دقةً، والأقرب لفهم الواقع ومعرفته، هو الاجتهاد الجماعي الذي تقوم به مؤسسات البحوث والدراسات، والمجامع الفقهية، ودور الإفتاء، على أن يكون ذلك شاملاً للموضوع من نوافذ الرؤية كلها، كما أنه لا بد من استخدام أدوات الفكر والدين (النقل والعقل) -سواءً في الاجتهاد الفردي أم الجماعي- من أجل فهم الواقع، فبالجمع بينهما يمكن الوقوف على حقيقة الواقع بشكل دقيق ومنضبط[١].

وأما أصحاب الاتجاه الثاني فيرفضون اشتراط فقه الواقع في عملية الاجتهاد، ويبررون ذلك بأن هذا يجعل الاجتهاد من أعقد الأمور، ومن أبعدها عن المنال، في حين أن الحاجة ماسة إلى الاجتهاد هذه الأيام[٢]، كما يذهب بعضهم إلى أن إدخال معرفة العلوم الكونية في شروط الاجتهاد هو من الغزو الفكري، الذي قد يكون طريقاً إلى التشكيك في قدرة الشريعة على مواجهة الواقع بالأساليب الاجتهادية المعهودة[٣].

والظاهر أن الخلاف بين أصحاب الاتجاهين لفظي، إذ لا يتناولان موضع نزاع واحد، فالذين يجيزون اعتبار فقه الواقع شرطاً في الاجتهاد، يذهبون إلى اعتباره شرط صحة، وضابطاً للتأكد من صحة الاجتهاد، وهذا لا ينكره أصحاب الاتجاه الثاني.

وفي الخلاصة يمكن القول: إنه لا خلاف في أن صحة نسبة الحكم إلى الواقع متوقفة على معرفة الواقع بعد معرفة الشرع، وبذلك تغدو معرفة الواقع شرطاً لصحة الاجتهاد؛ لأنه لا يمكن الاجتهاد في التعرُّف على حكم مسألة من المسائل، ما لم يكن الواقع معروفاً ومدرَكاً لدى المجتهد، كما أنه لا يمكن تحقيق غاية ومقصد المراد الإلهي دون الاجتهاد الذي يتوقف على معرفة الإنسان وواقعه وموقعه التاريخي والجغرافي وطبيعة علاقاته معرفةً اجتماعية ونفسية وتربوية وسياسية واقتصادية وقانونية وتاريخية، وتساعد العلوم الإنسانية والاجتماعية في تحصيل هذه المعرفة، ولذا تُعتبر هذه العلوم بمثابة الضوابط لصحة الاجتهاد الذي يتأثر بالواقع، والمطلوب من المجتهد هو الاطلاع على المبادئ الأساسية لهذه العلوم بالقدر الذي يمكِّنه من توظيف مناهجها وأدواتها في الوصول إلى فهم سديد للواقع والظروف المحيطة

(١) انظر: **في فقه التدين**، النجار، ١/ ١٧. **الميتافيزياء والواقع**، نصري، ١٣٤.

(٢) انظر: **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩٤.

(٣) **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، زايدي، ٧٧.

بالإنسان، وليس المطلوب إذن هو التعمق في دقائق هذه العلوم وتفاصيلها، وإذا اشتبه على المجتهد أمر من جزئياتها، رجع إلى أهل الخبرة في ذلك(١).

ومما قاله الإمام الشاطبي في هذا الصدد: ((لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثَمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقةً حتى يكون مجتهدا فيه، وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه، وإن كان العلم به معيناً فيه ولكن لا يُخِل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد))(٢)، و((الفقيه هنا مطالب بالقيام بحركتين: الأولى من الواقع إلى النص بحيث لا بد له من الإحاطة بمشاكل الواقع ثم طرح هذه المشاكل أمام النص من أجل استنطاقه في شأنها، والحركة الثانية من النص إلى الواقع حيث يتبلور الرأي الفقهي في ذهن الفقيه، ثم البحث في وسائل تطبيق الفتوى وكيفية تفاعل المكلفين معها))(٣)، فالاجتهاد المتجدد بتجدد الواقع هو الذي يحافظ على الشرع معمولاً به، ويجعله نافذاً في جميع الأماكن والأزمان والبيئات(٤).

ومن الأمثلة التي تؤكد أثر معرفة الواقع في الاجتهاد: قضايا الإجهاض، والتحكم في جنس الجنين، مما لا يمكن للمجتهد أن يقف على حكمه دون الاطلاع على ما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة الأنثوية، وطريقة تلاقيهما وتكوُّن الخلية الواحدة منهما، بالإضافة إلى معرفة عوامل الوراثة(٥)، ومن الأمثلة أيضاً: كثافة السكان وكثرة المسلمين وخصوصاً في أداء مناسك الحج والرمي والذبائح، والتغيرات السياسية والاجتماعية في العالم، وأوضاع المجتمع الدولي، وغير ذلك كثير(٦).

والمقصود بإدراك الواقع هنا: هو إدراك جميع الملابسات والظروف والأوضاع التي تؤثر في عملية الاجتهاد، بَدءاً من ملابسات عصر صدور الرواية والحكم في زمان النبي ﷺ، التي تسهم في معرفة المجتهد المراد والمقصد الإلهي من الحكم، وانتهاءاً بملابسات العصر الذي يحيط بالواقعة محل الدراسة

---

(١) انظر: **أدوات النظر الاجتهادي المنشود**، د.سانو، ١٣٠-١٣١. **الاجتهاد الجماعي**، د.سانو، ٢٤٧-٢٤٩. **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ٤٨. **التجديد والمجددون**، أبو الفضل، ٤٩١. **دور الاجتهاد الفقهي**، الحسني، ٨٧. **التأصيل الشرعي**، د.بيهي، ٤٩-٥٢. **الواقع والمثال**، عطية، ١٩٦.

(٢) **الموافقات**، الشاطبي، ٤/١٠٨-١٠٩.

(٣) **تحرير العقل الإسلامي**، شعيب، ٢٧.

(٤) انظر: **الاجتهاد الفقهي الحديث**، د.الزحيلي، ٢٣.

(٥) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ٤٩.

(٦) انظر: **الاجتهاد الفقهي الحديث**، د.الزحيلي، ٢٩.

والبحث[1]. ويُشترط لصحة ذلك النظر في الواقع أن يكون منضبطاً بالقواعد العامة في الشريعة، والأصول والمقاصد التي دلت عليها الأدلة الشرعية، وهذا المبدأ مقرر لدى السابقين الذين ابتكروا مصادر اجتهادية تتجاوب مع الواقع دون التصادم مع أصول الشريعة، مثل: الاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع والعرف، والقواعد الفقهية الكلية، وغير ذلك[2].

فليس الاجتهاد هو تقديم للواقع وإلغاء وتعديل وتجاوز لحكم النص، كما يدعي بعض المعاصرين من أن ((الفقهاء مارسوا مختلف الأنواع من تغيير الأحكام، وذلك انطلاقاً من الحاجات الزمنية وضغوطها بما في ذلك تغيير بعض أحكام النص))[3]، ويحاول أن يستدل هذا الباحث على ما ذهب إليه بما نص عليه الفقهاء من جواز تخصيص النص بالعرف والمصلحة، وكأن العرف والمصلحة اللذين قال بهما العلماء هما في قُبال النص، والحقيقة أن العرف والمصلحة دلت على ثبوتهما واعتبارهما نصوص الشرع، وبذلك يكون تخصيص الواقع للنص راجعاً إلى اعتبار النصوص الشرعية، وليس في قُبالها، وبذلك لا تصح تلك النتيجة التي توصل إليها ذلك الباحث من خلال هذه المقدمة، والمتمثلة في اعتباره شبه الجزيرة العربية موضوعاً وردت عليه أحكام المعاملات الحضارية على نحو الفرض واللزوم، وأنَّ الأمر بالنسبة لنا إنما هو على سبيل الإرشاد والعبرة، وبذلك يسقط القياس والاستصحاب اللذين قال بهما علماء الأصول، ويغدو المطلوب من الاجتهاد هو الوفاق مع الواقع مع المحافظة على مقاصد الخير الكلية التي جاءت بها الرسالات السماوية، ولو تمت مخالفة النصوص الحرفية كما عبَّر الباحث[4].

وفي هذا الكلام من المغالطة ما لا يخفى على أحد، فإن العلماء مع تسليمهم بأهمية معرفة الواقع وآثاره في الاجتهاد، واشتراطهم لصحة الاجتهاد والفتوى، إلا أن ذلك لا يعني أن يتقدَّم على النص؛ لأن الاجتهاد في معناه الصحيح هو محاولة التعرُّف على حكم الواقع من الشرع، وليس العكس، فلا يصح الاستناد إلى آثار الواقع في الاجتهاد على أن الواقع مقدَّم على النص؛ لأن النص هو الذي أعطاه هذا الاعتبار في بعض المواطن، وإذا حدث أن خالف الاجتهاد ما كان عليه الحكم في شبه الجزيرة العربية في

---

(١) انظر: **نظرية العرف**، المنصوري، ٤٦-٤٧. **الاجتهاد والتجديد**، شمس الدين، ٤٢.

(٢) انظر: **تجديد الفكر الإسلامي**، د. عبد الحميد، ٣٠. **تغير الاجتهاد**، د.الزحيلي، ٨. **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**، شلبي، ٢١.

(٣) **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ١٩٥.

(٤) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٩٢-٩٣.

عصر النبي ﷺ، فإن هذا محدود بالمسائل التي بُني مناط حكمها على الواقع، وليس مطلقاً في جميع الشريعة، بحيث يكون مسوغاً لاعتبار أحكام ذلك الزمان نموذجاً إرشادياً لا إلزام فيه.

ويعبر الدكتور الريسوني عن العلاقة بين الاجتهاد والواقع بأن الاجتهاد هو التأطير الشرعي للواقع، ويشبِّه علاقتهما بالحبل المضفور الذي يحوي خصلتين هما: الاجتهاد والواقع، فإذا ما تضافرتا سارت الحياة سيراً متيناً ومتماسكاً، وكما أن الواقع يحتاج إلى الفقه ليضبط سيره ويضمن له المشروعية، فالفقه أيضاً يحتاج إلى الواقع ليغنيه وينميه ويسدده؛ لأن الفقه ينمو بنمو الواقع، ويتطور بتطوره، كما ينكمش بانكماشه، ويركد بركوده، فالفقه علم واقعي عملي، لا ينمو ولا يزدهر إلا في واقع حي متحرك ومتجدد، فالاجتهاد الحق هو الذي يأخذ من الواقع ويعطيه[1].

وإذا توضَّحت العلاقة بين الاجتهاد والواقع، فلا بد من الإشارة إلى أن «من مزالق الاجتهاد في عصرنا عند بعض الناس، انسياقهم وراء الواقع القائم، واستسلامهم لتيارات العصر، وإن كانت دخيلة على المسلمين ومناقضة للإسلام، ومحاولتهم تبرير هذا الواقع بإعطائه سنداً من الشرع اعتسافاً وقسراً»[2]، فهذا الواقع لم يصنعه الإسلام ولا المسلمون، بل صُنع لهم في حين غفلة منهم وضعف، وفي حين يقظة من عدوهم وقوة، فليس معنى الاجتهاد هو محاولة تبرير الواقع على ما به من مخالفات للشرع، ولا جر النصوص إليه وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، فليس هذا هو منهج التشريع الإسلامي الذي أقر الصالح من الأمور عند نزوله، ونهى عن الفاسد وتوعَّد بالعقاب على فعله.

وإذا كان تبرير الواقع يُعتبر مزلقاً خطيراً من مزالق الاجتهاد، ففي مقابل هذا الاتجاه اتجاه آخر لا يقل خطورة عنه، وهو اتجاه من يريد أن يجتهد في غفلة عن واقع العصر، وما فيه من تيارات وثقافات ومطالب ومشكلات، وذلك إما لأنهم يريدون أن يقتصروا على الترجيح بين الأقوال المنقولة في كتب مذاهبهم، أو لأنهم يعيشون في الماضي دون الحاضر، أو لأنهم لا يطلعون ويلمُّون بثقافة عصرهم ومعارفه، أو لأنهم يعيشون في دائرة مغلقة، غافلين عما تحويه الحياة من غرائب وعجائب وأوضاع تدخل إلى حياة الناس سراً وجهراً، وفيها الصحيح والسقيم، وأياً ما كان السبب، فالغفلة عن روح العصر تدفع المجتهد إلى التضييق والتشديد والتعسير على الناس فيما يسر الله فيه عليهم[3].

---

(١) انظر: **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، د.الريسوني، ٥٩-٦٢.

(٢) **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ١٥٣.

(٣) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ١٥٣ و٢٨٠. **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**، شلبي، ٢٣-٢٤. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٨١٧-٨١٨.

المطلب الثالث: علاقة الواقع بالحكم الشرعي

إذا كان النص الشرعي قد اعتد بالواقع، وأولاه أهمية كبيرةً في مجال التشريع، حتى غدت معرفة الواقع ضابطاً مهماً من ضوابط الاجتهاد الصحيح، فإن الحكم الشرعي -ولا بد- يتأثر بالواقع كما يؤثر فيه، ولكن ما هي حدود العلاقة بين الواقع والحكم الشرعي؟، وفي أي مجال يظهر تأثير الواقع في الحكم الشرعي؟ سيتولى هذا المطلب الإجابة على هذين السؤالين.

يرتبط الحكم الشرعي بطرفين: **أولهما**: النصوص الشرعية، **والثاني**: هو واقع التطبيق، والرابط بين هذين الطرفين هو المناط، الذي يتعرف عليه المجتهد بنص الشارع أو بالاجتهاد. فالأساس في معرفة أحكام الشرع في الواقع هو الأدلة الشرعية، حيث يرجع إليها المجتهد أولاً لفهم مراميها وأبعادها ومعانيها الدقيقة، ومعرفة الأحكام التي تدل عليها، ومن ثم استخراج مناطات هذه الأحكام، والانتقال منها إلى تطبيقها في الواقع، فكلما تحقق مناط الحكم في الواقع، كلما أعطى المجتهد لهذا الواقع ذلك الحكم، ولأن الواقع يتغير بشكل دائم ومستمر، فإن الحكم يتغير بشكل دائم ومستمر، وليس المقصود هنا بتغير الحكم هو التغير الحقيقي، بل هو التغير الظاهري؛ حيث إن الحكم ثابت ومرتبط بمناط محدد ومنضبط، وكلما تحقق هذا المناط كما لزم في الواقع تطبيقه، ومن هنا قد يبدو في الظاهر أن الحكم تغير، بسبب تشابه صور الواقع، وتداخلها وتقاربها، مع اختلاف الأحكام، في حين أن الواقع هو الذي تغير، وأن ما يناسب واقعاً معيناً من الأحكام، يختلف عما يناسب غيره.

وهنالك عدة أدلة على أن تغير الواقع يؤدي إلى تغير الحكم، منها: محدودية النصوص في قُبالة تجدد الوقائع وعدم محدوديتها، مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق عليها نصوص الشرع بشكل مباشر، بل تكون محلاً للاجتهاد المتجدد. ومن ذلك أن النصوص الشرعية منها القطعية الورود والدلالة، ومنها الظنية فيهما أو في أحدهما، مما يجعل تحديد المساحة التي تنطبق عليها الأحكام الظنية راجعاً إلى الاجتهاد الذي يراعي مصالح الناس وواقعهم. ومن الأدلة أيضاً: ما يوافق عليه عامة علماء الأمة من أنه لا يُنكر تغير الأحكام المبنية على العرف والعادة والمصلحة بتغير الأماكن والأزمان. وإلى جانب ذلك ما ذهب إليه العلماء من إعطاء الصلاحية لولي الأمر في تغيير الحكم من الإباحة إلى الوجوب أو التحريم، بناءً على مراعاة المصلحة. ومن ذلك أيضاً تشريع الرخص الشرعية الذي يُعتبر آلية خاصة لمراعاة التغير الوقتي للواقع، بسبب ظروف مؤقتة تجعل إعمال العزيمة لا يحقق مقصد الشرع[1].

---

(١) انظر: **الواقع والمثال**، عطية، ٢٠٨. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٠٤-١٠٥. المدخل الفقهي العام، الزرقا، ٢/ ٨٩٥.

ولكن هذا الكلام لا يُقصد به ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أنَّ الأحكام مصنوعة من قبل كل من النص وأحوال الموضوع وظروفه، وذلك بسبب أن تطبيق الحكم لا يمكن أن يكون بمعزل عن اعتبار الظروف والأحوال والعادات، بل ولا يتحقق بدون وجود جدل بين النص والواقع، وبذلك تتولد أحكام جديدة متأثرة بكل من النص والواقع على السوية، ولا يعني هذا الكلام أيضاً أن الأصل في تحديد الأحكام هو الواقع ما لم يدل دليل على خلاف ذلك[1].

وقد سبقت الإجابة على هذا المذهب في المطلب السابق، وخلاصتها أن النص الشرعي هو الذي أتاح للواقع التأثير في الحكم في بعض المواطن، وهذا لا يعني وجود مقابلة وتجادل بين مركزين كل منهما يؤثر في الحكم بدون ضابط، بل يُعزى كل ذلك التأثير إلى ما دلت عليه نصوص الشرع، وما ضبطته القواعد العامة والمقاصد، فالأصل في تحديد الحكم هو الرجوع إلى الشرع للتعرف على ما دل عليه، فإن دل على الحكم بشكل مباشر فذلك المطلوب، وإن دل على الحكم رابطاً إياه بواقع معيَّن (مناط) يُرجع إلى الواقع بدلالة الشرع عليه، فالأصل أولاً وأخيراً هو أدلة الشرع، ولذلك «لا ينبغي أن يفهم من اختلاف الأحكام باختلاف العادات أنه اختلاف في أصل خطاب الشرع، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكماً يلائمها»[2]، ويقول الإمام الشاطبي في هذا السياق: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[3]. فإذا كان الشاطبي يُرجع الأدلة العقلية إلى الأدلة السمعية، ويُعرِّيها عن الفائدة إن استقلت، فليس العقل بشارع، وكذلك الأمر في الواقع الذي يُعتبر نتيجة من نتائج العقل وصورة من صور السلوك الإنساني، سواءً أكان مقصوداً منظماً أم غير مقصود، وأعني بالمنظم: أن يؤدي سير التصرفات الإنسانية إلى نتائج في الواقع كانت موجودة في البداية في العقل البشري، وأعني بغير المقصود: أن يؤدي مجموع تصرفات الإنسان إلى واقع لم يُقصد في البداية، وإنما حصل نتيجة اجتماع مجموعة سلوكيات على هيئة لم يخطط لها من قبل. وإذا كانت الأدلة العقلية لا قيمة لها إن استقلت، فكذلك نتائجها المقصودة المنظمة في الواقع، ومن باب أولى أن يكون ذلك لنتائجها غير المقصودة.

---

(١) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٢٤٧-٢٦١.

(٢) **الجامع في فقه النوازل**، ابن حميد، ٢٩.

(٣) **الموافقات**، الشاطبي، ١/ ٣٥.

وليس المراد بتأثير الواقع أيضاً رد الأحكام الشرعية إلى الواقع على أنه هو الذي صاغها، كما يلتمس ذلك من يدعون إلى التجديد المنحرف للدين الإسلامي، منطلقين من فكرة تاريخية الشريعة، إذ يردون الأحكام الشرعية برمتها إلى الواقع التاريخي الذي ظهرت في تلافيفه. إنما المراد بتأثير الواقع هو تلك الأحكام التي بنتها الشريعة على واقع، وأشارت النصوص إلى التعليل بأمر واقعي، وهذا ظاهر في أن الواقع إذا تغير يتغير الحكم، ومن هنا كان الواقع مؤثراً في استنباط الأحكام.

وإذا أُريد التفصيل في آثار الواقع في الحكم، فإن الأحكام منها ما هو كلي وشامل ويُعتبر من الثوابت التي تتعلق بالقيم والمقاصد التي لا تتبدل ولا تتغير، فهو بمثابة القواعد العامة؛ ومنها الأحكام الجزئية القابلة للتغير والتقلُّب تبعاً للظروف والعادات والأحوال، وهذا النوع من الأحكام الجزئية مهما تغيَّر وتقلَّب فإنه لا يخرج عن القواعد العامة والمقاصد الشرعية، وإنما الغاية من تقلبه واختلافه هي تحقيق مقصد الشرع، فالتقلُّب والاختلاف إذن موجود في الأحكام الجزئية، وبما يتوافق مع الأحكام الكلية والمقاصد العامة في الشريعة التي لا تتغير، ولذلك لا بد من الاستفادة من علم المقاصد في التمييز بين هذين النوعين من الأحكام، فهذا العلم يفرق بين الأحكام التي تُعتبر من المقاصد (الثوابت)، والأحكام التي تُعتبر من الوسائل (المتغيرات)، كما يبيِّن هذا العلم ترتيب هذه المقاصد على مراتبها من الضروريات والحاجيات والتحسينيات(1).

إذن، يُعتبر الواقع هو محل دراسة علماء أصول الفقه، وهو المعيار الأساس في توجيه الأحكام الظنية العملية، بمعنى أن معرفته سببٌ أساس لنسب الحكم الصحيح إلى الواقع محل الدراسة، وتغير الحكم بناءً على الواقع يكون في صورتين: **أولهما**: تغير الموضوع وهو الواقعة محل الدراسة، وهي محل وموطن تطبيق الحكم، وهي عبارة عن مجموعة من العناصر التي يستند إليها الحكم، بحيث لولاها لما صح العمل بالحكم، ومن أمثلة ذلك وجوب الصلاة الذي يكون فيه وجود الإنسان البالغ العاقل في وقت حلول الصلاة موضوعاً لوجوب الصلاة، فمتى تحققت ووُجدت عناصر الموضوع المؤثرة كاملةً كان الحكم نافذاً في الموضوع، وهذه هي القاعدة العامة، ويوجد لها استثناءات تتعلق بالحالات الثانوية مثل: الضرورة والرخصة، التي تغير الحكم إلى الصورة الثانية. **والصورة الثانية** التي يتغير فيها الحكم بناءً على الواقع هي تغير الظروف المحيطة بالموضوع، من تغير الأوضاع والأحوال والظروف والملابسات، وهذا هو التغير في الواقع المادي، وإلى جانبه هناك التغير في الواقع الإنساني، فكل واقعة لها بُعد وموقع إنساني مختلف، فقد توجد الواقعة نفسها في مكانين مختلفين ولدى شخصين مختلفين، ولذا يكون البعد الإنساني

(1) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٢٤٧-٢٥٤. **الواقع والمثال**، عطية، ٢٠٨. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٠٤-١٠٥.

مختلفاً بينهما، ومن ذلك أيضاً تغير الأوصاف الملابسة للموضوع، ومثال ذلك تشريع النبي ﷺ القُبلة للشيخ أثناء الصيام، ومنعه الشاب من ذلك لأنه لا يملك نفسه، وفي هذه الصورة الموضوع واحد، وهو تقبيل الزوجة حالة الصيام، ولكن حالة المكلف وملابساته من الشباب والهرم ساهمت في تغيير الحكم بين الإباحة والكراهة، ومن الصور التي راعت فيها الشريعة تغير ظروف المكلف تشريع الرخصة والعزيمة. وبذلك يمكن التوصُّل إلى أنَّ التغافل عن فقه الواقع هو إلغاء للحكم القطعي، لأن الحكم لا يمكن تطبيقه في قوالب جامدة، بل يُطبق على مكلفين أحياء في مجتمعات حية في أزمنة وأمكنة مختلفة[(١)].

فالعلاقة إذن وثيقة بين الواقع والحكم الشرعي، وإذا كانت معرفة الواقع مؤثرة في استنباط الحكم الشرعي، فهي كذلك في تحقيق المناط أيضاً، فهذا سيدنا عمر ﷺ يوقف سهم المؤلفة قلوبهم بسبب اختلاف الواقع عما كان عليه في حياة النبي ﷺ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في المبحث السابق؛ كما أوقف ﷺ حد السرقة في عام المجاعة بسبب الواقع، وليس في ذلك معارضة للنص القطعي، لأن آية السرقة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]، هي من قبيل العام، والعام دلالته ظنية عند الجمهور خلافاً للحنفية، فاعتبر سيدنا عمر ﷺ ما وقع على الناس في عام المجاعة ملحقاً بحالة الضرورة، وهذه شبهة مخصصة لعموم الآية ودارئة للحد[(٢)].

فالواقع المؤثر في الحكم الشرعي إذن هو واقع التنزيل الذي يعين على معرفة مناط الحكم، وواقع التطبيق في المحل أو المسألة المراد نسب الحكم إليها، فأما واقع التنزيل فلا بد من الاطلاع على الاستخدامات اللغوية التي كانت شائعة في زمان النبي ﷺ، ومعرفة العادات والأعراف الجارية في ذلك الوقت، وملابسات نزول الوحي، والظروف المحيطة بالمكلفين عند نزوله، وكل ذلك يساعد في التعرف على مقصود الشارع من الحكم، وتحديد مناطه بالشكل الدقيق.

والخلاصة: إن هنالك أحكاماً ثوابت لا تتغير مهما تغير الواقع، وهي بمثابة المبادئ والقيم الأساسية في التشريع الإسلامي، وقد يُعبَّر عنها بأم الأحكام أو مقاصد التشريع، كأحكام العقيدة ووجوب التوحيد، وأركان الإيمان، والأمر بالعدل، ونفي الضرر، وأحكام العبادات التي تتعالى عن المتغيرات، وقد سلك الإسلام في هذه الأحكام مسلك تغيير الواقع، وجعلها عامة وكلية وشاملة وغير مرتبطة مطلقاً بالواقع، ولا تتأثر بأي ظرف أو حال أو وصف. وإلى جانب هذه الأحكام الثوابت هنالك أحكام

---

(١) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٢٤٦-٢٤٨. **فقه الواقع**، د.الصلاحات، ١٦٧-١٧١. **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، د.الريسوني، ٦٩-٧١. **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ٢/ ٩٤١.

(٢) انظر: **فقه الواقع**، د.الصلاحات، ١٨٨-١٩٠.

فرعية لها القابلية على التغير تبعاً لتغير الواقع، مثل: الأحكام المعللة، والأحكام المبنية على العرف، والأحكام المبنية على المصلحة، وأحكام الحالات الخاصة كالضرورة والحاجة وعوارض الأهلية، وتشمل هذه الأحكام المعاملات المالية، والقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وإلى جانب هذين القسمين هنالك قسم ثالث من الأحكام الفرعية له صفة الثبات والقدرة على الانسجام مع مختلف الظروف، كأحكام العبادات، وبعض أحكام المعاملات(١).

ولا بد من التفريق بين حالتين لتأثير الواقع: الحالة الأولى: عند انعدام الدليل الخاص. والحالة الثانية: عند وجود الدليل الخاص. ففي **الحالة الأولى** شهدت أدلة الشرع أن المسكوت عنه يأخذ حكم الإباحة، وهذا يعني أن الشرع عندما يسكت عن أمر واقع، ولا يُورد أمراً ولا نهياً، يكون حكمه الإباحة، ولا يتعدى ذلك إلى غيره من الأحكام الشرعية، ما لم يندرج الأمر تحت دليل عام. أما **الحالة الثانية**: فما دام الدليل الخاص موجوداً فيُعتبر هو المأخذ الأساس في الاجتهاد لمعرفة الحكم الشرعي، ولكن لا بد من معرفة الواقع معرفة دقيقةً عند الاستنباط؛ لأن الشارع اعتبره في كثير من الأحكام، حتى ظهر التواتر المعنوي في نصوص الشريعة في اعتبار الواقع. وهنا يمكن القول: إن الواقع يؤثر تأثيراً كبيراً في صياغة الحكم الشرعي، فقد ينتقل الحكم بسبب الواقع من الإباحة إلى الحرمة (كما في سد الذرائع: حيث أمر الشرع بعدم سب آلهة المشركين لئلا يسبوا الله عدواً بغير علم، في حين أن ذلك مباح من حيث الأصل، فرغم أن القرآن الكريم قرر في حقهم أشنع الأوصاف، إلا أنه لم يُبِحْ للمسلمين شتمهم سداً للذريعة)، وقد ينتقل من الحرمة إلى الإباحة (كما في المقاصد التي تفيد التيسير ورفع الحرج فتبيح أكل الميتة عند الاضطرار لحفظ النفس من الهلاك)، ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: انتقال الزواج بين الأحكام التكليفية الخمسة تبعاً لواقع الشخص. وخلاصة هذا الكلام أن تأثير الواقع في المسألة التي ورد فيها نص خاص لا يقتصر على الإباحة، بل إن أثره يشمل الأحكام التكليفية الخمسة.

المطلب الرابع: علاقة الواقع بمقاصد الشريعة

لقد ثبت فيما سبق أن الشرع هو المصدر والأساس في اعتبار الواقع، كما ثبت أن أي أثر للواقع في التشريع الإسلامي، لا يمكن أن يكون أثراً ذاتياً مستقلاً، بل إنما هو عبارة عن مواطن وقع فيها الحرج والضيق على الناس، فاقتضت حكمة الله تعالى مراعاتها درءاً للضرر والمفسدة عن الناس، وجلباً للنفع والمصلحة إليهم، وهذا هو ما يسمى بمقاصد الشرع.

---

(١) انظر: **جدلية الخطاب والواقع**، محمد، ٢٤٧. **تحرير العقل الإسلامي**، شعيب، ٢٦.

في هذا المطلب سيتم توضيح مفهوم مقاصد الشريعة في الاصطلاح اللغوي والأصولي، وبيان أشهر مراتب (أنواع) هذه المقاصد، بهدف بيان علاقتها الحقيقية بالواقع.

كلمة (مقاصد) في اللغة العربية هي جمع لمفردة (مقصد)، وترجع مفردة (مقصد) إلى الفعل الثلاثي (قَصَدَ)، والمصدر (قَصْد)، والقصد كما توضِّح معاجم اللغة العربية يأتي على معانٍ: **أولها**: استقامة الطريق، ولذا فالقصد من الأمور هو الوسط بين الطرفين، والاقتصاد في الأمور هو الاعتدال والاستقامة فيها؛ **وثانيها**: الشيء القريب، فيُقال: سفرٌ قاصد أي سهلٌ وقريب؛ **وثالثها**: إتيان الشيء؛ **ورابعها**: الاعتزام والتوجه نحو الشيء، **وخامسها**: الكسر، فيُقال: قصدت العود أي كسرته، وقيل: يختص القصد بكسر العود من منتصفه[(١)]؛ ويظهر من خلال الجمع بين هذه المعاني أنَّ **المقصد يُطلق في اللغة العربية على الأمر الوسط المعتدل، الذي جُبلت النفوس على التوجه إليه وإتيانه، والذي يكون فيصلاً بين طرفين أو بين أمرين.**

وأما مفردة (المقاصد) في الاصطلاح الأصولي، فقد وردت مضافةً غالباً في كتب أصول الفقه إلى (الشريعة) أو (الشرع)، والذي يظهر من خلال دراسة ما كتبه العلماء المتقدمون عن مقاصد الشريعة، أن مفهوم مقاصد الشريعة لم يحظَ بتعريف واضح محدد لديهم، وأنهم كانوا يستخدمونه في كتاباتهم على أنه من الواضحات التي لا تحتاج إلى بيان أو تعريف، ولكن يمكن من خلال مراجعة كتاباتهم، تحديد المعنى المراد من هذا المصطلح الأصولي، وفيما يأتي بيان أقوال أشهر الأصوليين ممن تعرَّضوا إلى مقاصد الشريعة في كتبهم، مرتبين حسب تسلسلهم التاريخي.

تعرَّض الإمام الآمدي لذكر مقاصد الشريعة عند كلامه عن المناسب، والمناسب هو أحد مسالك العلة (طرق التعليل)، الذي يمكن من خلاله معرفة العلة التي يُبنى عليها الحكم، من أجل قياس المسائل التي لم يرد فيها نص على المسائل المنصوصة عند اتحاد العلة، وهو يقول في ذلك: ((المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وَفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة))[(٢)]، ويُستفاد من هذا الكلام، أنَّ المقصد هو عبارة عن جلب مصلحة أو دفع مفسدة تترتب على الحكم، والإمام الآمدي يصرح بهذا فيقول في موضع آخر: ((المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد؛ لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع، وربما كان

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: قصد، ٣/ ٣٥٣-٣٥٥. **المعجم الوسيط**، الزيات، مادة: قصد، ٢/ ٧٣٨.

(٢) **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٩٤-٢٩٥.

ذلك مقصودا للعبد لأنه ملائم له وموافق لنفسه))[1]. يشير هذا الكلام إلى أن مقصود الشرع هو جلب مصلحة للعبد أو دفع مضرة عنه أو هو كلا الأمرين مع بعضهما؛ وذلك لأن الله يتعالى عن قصد جلب المصلحة لنفسه أو درء المفسدة عن نفسه بحصول أمر ما، لما في ذلك من نسبة احتياج الله تعالى إلى أمر، ونسبة انتفاعه وتضرره بأمر، وهذا لا يصح أن يُنسب إلى الله تعالى المتصف بصفات الكمال؛ كما يشير الإمام الآمدي إلى أن العبد قد يقصد جلب المصلحة ودفع المضرة، ويستدل على ذلك بأن الإنسان العاقل يبحث عما ينفعه، ويتجنب ما يضره، فجلب المنفعة ودفع المضرة إذن، قد يحصل بقصد من العبد أو بغير قصد، ولكنه يحصل نتيجة تطبيق الحكم الشرعي.

ويُعتبر الإمام الغزالي أيضاً من أوائل العلماء الذين فصلوا القول في المصالح والمقاصد، ويقول في هذا الصدد: ((أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة))[2]. ويتبيَّن من هذا الكلام أن المقاصد تنقسم إلى قسمين: مقاصد الخلق، ومقاصد الشرع، وأنَّ الإمام الغزالي يساوي في الاصطلاح بين المصلحة ومقصد الشرع، حتى استخدم مفردة (مصلحة) عوضاً عن مفردة (مقصد)، حين بدأ بتوضيح معنى مقصد الشرع بالضرورات الخمس، فقال: ((فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة))، والأصل أن يقول: (هو مقصود الشرع)، ولكن الحقيقة أنه يجب التفريق بين المصلحة والمقصد من حيث الاصطلاح، فالمصلحة هي الصورة العملية الواقعية، أو المضمون الواقعي الذي قصدت الشريعة إلى تحقيقه في الواقع، فصار مقصد الشرع هو الهدف الذي يتوجه الشرع إليه بتشريع الأحكام، والمصلحة هي الصورة الواقعية التي يجب العمل على إيجادها والحفاظ عليها، فمقصد الشرع هو المثال، والمصلحة هي الصورة التي يجب الوصول إليها في الواقع.

ولقد قال الإمام ابن عبد السلام: ((من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة، علم أن جميع ما أُمر به لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نُهي عنه إنما نُهي

(١) الإحكام، الآمدي، ٣/ ٢٩٦.

(٢) المستصفى، الغزالي، ١/ ١٧٤.

عنه لدفع مفسدة أو مفاسد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين؛ والشريعة طافحة بذلك))[1].
ويُستخلص من هذا الكلام أيضاً، أن مفهوم مقاصد الشريعة، عند الإمام العز بن عبد السلام، لا يختلف عما ذكره الإمام الآمدي والإمام الغزالي مطلقاً.

وأما الإمام ابن القيم فيقول: ((الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل))[2]. ويشير هذا النقل عن ابن القيم، إلى مقاصد الشريعة، المتمثلة في تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، ولقد صرَّح بأن ما يخرج عن تحقيق المصلحة، ويكون سبباً في الإفضاء إلى المفسدة، لا يُعتبر من الشريعة أبداً، والسبب في ذلك أنه يضاد المقاصد التي شرع الله تعالى من أجلها الأحكام.

ورغم أن الإمام الشاطبي يُعتبر العالم الأول الذي قام بصياغة منظومة متكاملة عن علم مقاصد الشريعة، في أبواب محددة، وعلى الرغم من أنه يُعتبر عند كثيرين مؤسس علم المقاصد، إلا أن كتابه الموافقات لم يأتِ على تحديد معنى المقاصد بتعريف واضح[3].

ومن خلال ما سبق من كلام العلماء، يتبيَّن أن مفهوم مقاصد الشريعة يساوي مفهوم المصلحة، ولكن بينهما اختلافٌ، هو أن مقاصد الشريعة هي الأهداف التي يسعى الشرع لتحقيقها من خلال تشريع الأحكام، أي هي المثال الذي يعمل على صياغة الواقع على وفقه، والمصلحة هي الصورة الواقعية التي إذا حصلت في الواقع، يكون الشرع قد حقق مقصده من تشريع الأحكام؛ والحقيقة أن تحديد معنى المقاصد بالمصلحة يُخرج المقاصد عن أصل معناها اللغوي، فحتى ولو كان مآل المقاصد إلى تحقيق المصلحة، لكن لا يصح تعريف الشيء بالمساوي لغموضه، ولذلك يمكن تعريف مقاصد الشريعة بأنها **"الأهداف التي يريد الشرع تحقيقها من تشريع الأحكام بما يجلب المصلحة للناس أو يدفع المفسدة عنهم"**، ويمتاز هذا التعريف بحصر المقاصد بالأهداف التي يريدها الشرع، لتخرج الأهداف التي يقصدها الناس (مقاصد الخلق) عن حدود التعريف، كما يبيِّن هذا التعريف أن وجود الأحكام شرط لتحقيق المقاصد، فالأحكام الشرعية هي الوسائل التي من خلالها تتحقق المقاصد، وكان لا بد من زيادة القيد الأخير (بما يجلب

---

(١) **الفوائد في اختصار المقاصد**، ابن عبد السلام، ١/ ٥٣.

(٢) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ٣.

(٣) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٦ وما بعدها.

المصلحة للناس أو يدفع المفسدة عنهم)، والسبب في ذلك أن إطلاق القول بأن مقاصد الشريعة هي أهداف الشرع من تشريع الأحكام، يؤدي إلى إشكال كبير، وهو نسبة النقص إلى الله سبحانه وتعالى، واحتياجه إلى أمر للوصول إلى أمر آخر، ولذلك كان القيد الأخير حاصراً أهداف الشرع بما يجلب المصلحة للناس، أو يدرأ المفسدة عنهم.

وإذا تبيَّن مفهوم المقاصد، وظهر أن الأحكام الشرعية هي بمثابة الوسائل لتحقيق هذه المقاصد، فإن إفضاء الأحكام إلى تحقيق مقصد الشريعة في الواقع يحصل على عدة مستويات، فقد يكون إفضاء الحكم إلى تحقيق مقاصد الشريعة **يقينياً** كإفضاء الحكم بصحة البيع إلى إثبات الملكية؛ وقد يكون **ظنياً** كشرع القصاص بسبب القتل العمد العدوان، وذلك للزجر عنه وصيانةً للنفس المعصومة؛ إذ الإنسان العاقل في غالب الظن، إذا علم أنه سيُقتل إذا قتل نفساً، يمتنع عن القتل صيانةً لنفسه؛ وقد يكون إفضاء الحكم إلى تحقيق مقصد الشرع **متساوياً مع احتمال عدم تحقيقه** لذلك المقصد، ومثال ذلك: شرع عقوبة الجلد على شارب الخمر الذي يُقصد به الزجر لحفظ العقل، فإن الممتنعين عن شرب الخمر عند سماع هذا الزاجر كثيرون، وكذلك المقدمون على شربه كثيرون أيضاً، ولا يترجح أحد الجانبين على الآخر؛ لأن استدعاء الطباع لشربها يقاوم خوف العقاب، ولا يظهر في العادة غلبة لأحدهما على الآخر؛ وقد يكون إفضاء الحكم إلى تحقيق مقصد الشرع **مرجوحاً**، كإفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى حصول مقصد التوالد والتناسل، رغم إمكانه عقلاً.

ويصح التعليل بجميع هذه الأنواع، وخالف بعضهم في صحة التعليل بما يتساوى فيه احتمال إفضائه إلى مقصد الشريعة، أو ما يترجح عدم إفضائه، والأصح صحة التعليل بهذين النوعين أيضاً؛ لأن عدم حصول المقصد في آحاد الصور الشاذة لا يُعتبر مانعاً من صحة التعليل، لظهور وكثرة الصور التي تتحقق فيها المقاصد، فالتناسل والتوالد هو مقصد من مقاصد صحة النكاح، والقول بصحة نكاح الآيسة رغم عدم إفضائه إلى هذا المقصد، يعتمد على أنها حالة شاذة لا تُعتبر ولا تؤثر في الحكم العام، إلا إذا كان فوات المقصود في صورة ما أمراً قاطعاً، فالأصح عدم اعتبار المقصود للقطع بانتفائه، ولأنه لا عبرة لوجود المظنة مع القطع بانتفاء المئنَّة، وقد خالف في ذلك الإمام أبو حنيفة دون صاحبيه(١).

وما دامت الأحكام في إفضائها إلى تحقيق مقاصد الشرع في الواقع على مراتب، وكذلك فإن الواقع يتمثل في صور مختلفة، منها صور تتضمن مصلحة، وصور تتضمن مفسدة، وصور تتضمن مصلحة

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٩٨. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ١٥٦-١٥٩. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٣٠٩. **حاشية العطار**، ٢/ ٣٢٠-٣٢٢. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ١٨٨.

ومفسدة، والصور الواقعية التي تتضمن المصلحة، لا تتضمن مصلحة مطلقة خالية عن وجود أي نوع من أنواع المفسدة أو المضرة، بل قد يوجد فيها مفسدة بسيطة مرجوحة مغتفرة، وكذلك الحال بالنسبة للصور التي تتضمن المفسدة، فالعبرة إذن للأغلب، وهذا هو الحال بالنسبة للصور التي تظهر فيها المصلحة إلى جانب المفسدة بالتساوي، والتي يصعب فيها ترجيح أحد الجانبين على الآخر، ما يدعو إلى الموازنة بين المصالح مع بعضها من حيث حجمها وسعتها وعمقها وحجم تأثيرها وطول بقائها ودوامها، كما تجب الموازنة من هذه النواحي بين المفاسد مع بعضها، وبين المصالح مع بعضها، وبين المفاسد والمصالح، وذلك لمعرفة ما يجب تقديمه عند التعارض[1]؛ وفي الترجيح بين المصالح والمفاسد يحتاج المجتهد إلى فقهين: ((**أولهما**: فقه شرعي يقوم على فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصده، حتى يسلم بصحة مبدأ الموازنات المذكور ويعرض الأدلة عليه، وهي واضحة لمن استقرأ الأحكام والنصوص وغاص في أسرار الشريعة، فما جاء الشرع إلا لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، برُتبها المعروفة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية... **والآخر**: فقه واقعي مبني على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات، مع التحذير هنا من تضليل الأرقام غير الحقيقية المستندة إلى المنشورات الدعائية، والمعلومات الناقصة، والبيانات غير المستوفية، والاستبيانات والأسئلة الموجهة لخدمة هدف جزئي معين لا لخدمة الحقيقة الكلية))[2]، فميزان اعتبار المصالح والمفاسد هو الشرع، ((فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة

---

(١) يقول الإمام الغزالي في هذا الصدد: ((وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة؛ لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يُباح به الزنا لأنه مثل: محذور الإكراه)). **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٩. ويبين الإمام الرازي ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد، فيذهب إلى أنَّ الحكم: إما أن يؤدي إلى مصلحة خالية عن المفسدة فيُشرع، أو يستلزم مصلحة راجحةً فيُشرع أيضاً، أو تستوي فيه المصلحة والمفسدة فلا يُشرع لأنه عبث، وكذلك الحال في الحكم الذي يخلو عن المصلحة والمفسدة، وأما الحكم الذي يستلزم مفسدة خالصة فلا شك أنه لا يكون مشروعاً، وكذا لو استلزم مفسدةً راجحة. انظر: **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) **أولويات الحركة الإسلامية**، القرضاوي، ٢٦-٢٧.

مطَّرحة، ومن صار إليها فقد شرَّع))[1]، فكم من مصلحة تبدو للناس كبيرةً، ولكنها تكون مصلحة آنيةً تؤدي في مآلها إلى مفسدة كبيرة!

هذا بالنسبة إلى مفهوم المقاصد وقوة إفضاء الحكم إليها، وصور تحققها في الواقع، أما مراتب المقاصد في ذاتها فهي ثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية (التكميلية).

فأما **المقاصد الضرورية** فهي الأمور التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، وهي الأمور الخمسة التي اتفقت على رعايتها جميع الملل والشرائع، والتي يجب مراعاتها لأن نظام العالم يتوقف عليها، ولأن النوع البشري لا يمكن أن يبقى مستقيماً بفقدانها، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وإن حفظ هذه الأمور الخمسة يُعتبر من الضرورات، ولذلك أوجب الإسلام حفظها بكثير من الوسائل، فقد شرع الإسلام قتل الكافر المضل الداعي إلى بدعته حفظاً للدين، كما شرع القصاص حفظاً للنفس من الهلاك، وشرع عقوبة الجلد على شارب الخمر حفظاً للعقل، وكذلك شرع قطع يد السارق حفظاً للمال الذي يصلح به معاش الخلق، وزجراً للسُرَّاق والغُصَّاب عن أخذه بغير حق، وشرع حد الزنا حفظاً للنسل؛ وتُعتبر هذه الأمور الخمسة هي المقاصد الضرورية الأصلية، وهي أعلى مراتب المقاصد التي تجب رعايتها، وتُلحق بهذه الضرورات أمور تُعتبر من المكملات والتتمات، كالمبالغة في حفظ العقل من خلال تحريم شرب القليل من الخمر الداعي إلى الكثير، ووجوب المماثلة في استيفاء القصاص.

وأما **المقاصد الحاجية** فهي الأمور التي لا تصل إلى حد الضرورة، ويحصل بفقدها مشقة وحرج في حياة الناس، لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في فقدان المصالح العامة، وذلك يجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ففي العبادات شُرعت الرخص المخففة في المرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما يحتاج إليه الإنسان، وفي المعاملات كمشروعية البيع والإجارة لتحصيل الملك المحتاج إليه، وكالولاية في تزويج الصغيرة لتحصيل الزواج من الكفء، وفي الجنايات كتوزيع الدية على العاقلة وتضمين الصناع؛ والمقاصد الحاجية في الرتبة دون المقاصد الضرورية، وقد اختلفت فيها الشرائع، وأما ما يجري مجرى التابع المتمم والمكمل للمقاصد الحاجية، والذي إذا فُقد لم يؤثر على حكمتها الأصلية، فذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة، بغية الإفضاء إلى دوام النكاح وتحقيق مقصوده، وواضحٌ أن تتمات الحاجيات هي دون الحاجيات في المرتبة، وهي من باب أولى دون الضروريات ومكملاتها في المرتبة أيضاً.

---

(١) المستصفى، الغزالي، ١/ ١٧٩.

وأما **المقاصد التحسينية** فهي ما يحصل بها تحقيق أفضل المناهج في العادات والمعاملات، وتجنُّب الأحوال الدنيئة التي تأنفها العقول الراجحة، وهذا كله راجع إلى مكارم الأخلاق، فهي مصالح زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، مثل: إزالة النجاسات وإيجاب الطهارة وستر العورة في العبادات، وتجنُّب أكل الخبائث والنهي عن الإسراف والتقتير مما يرجع إلى العادات، وأما في باب المعاملات فكالمنع من بيع النجاسات والاعتداد بتزويج الولي للمرأة، لغلبة العادة على استحيائها عن مباشرة عقد النكاح، الغير لائق بالمروءة، لما يدل عليه من توقان نفسها إلى الرجال(1).

كما تنقسم المقاصد بحسب ما تحققه من مصلحة وما تدفعه من مفسدة، إلى مقاصد دنيوية ومقاصد أخروية: أما **المقاصد الدنيوية** فهي تحصل بشرع الحكم على ثلاثة حالات: **أولها**: أن يحصل المقصود من شرع الحكم ابتداءً، كالقضاء بصحة تصرف صاحب الأهلية في نقل الملكية في البيع والإجارة ونحوهما، **والثانية**: أن يحصل المقصود من شرع الحكم دواماً، كتحريم القتل، لما فيه من دوام مصلحة حفظ النفس الإنسانية المعصومة، **والثالثة**: أن يحصل المقصود من شرع الحكم تكميلاً، كاشتراط الشهادة في عقد النكاح، التي تُعتبر مكملة لمصلحة النكاح، فأصل مصلحة النكاح يحصل باعتبار التصرف وصحته، ويكتمل بتوافر الشهادة على الهيئة التي أمر بها الشرع، وكذلك مهر المثل. وأما **المقاصد الأخروية** فهي ما يترتب على شرع الحكم من جلب الثواب ودفع العقاب، ومثال الأول: إيجاب العبادات والطاعات لما تفضي إليه من نيل الثواب ورفع الدرجات، ومثال الثاني: تحريم المعاصي دفعاً للعقاب المترتب عليها(2).

وبعد أن تبيَّن مفهوم المقاصد، ومراتبها وأنواعها، ومراتب إفضاء الحكم إليها، لا بدل من استعراض أهم الأدلة الدالة على أن هذه الشريعة شُرعت لمقاصد، وهي أكثر من أن تُحصى، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، فلو أن الأحكام خلت من حكمة تعود على الخلق بالمصلحة وتدرأ عنهم المفسدة، لما كانت الشريعة رحمة للعالمين، ولصار التكليف بها محض تعب ونَصَب؛ ومن ذلك أيضاً قول الله تعالى: ﴿ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ ﴾ [الأعراف:١٥٦]، وتدل هذه الآية على ذات المعنى، من أن الشريعة لو كانت بلا حكمة وبلا مقصد، لكانت نقمة لا رحمة للعباد، والنتيجة أن الحكم إذا ظهر إفضاؤه إلى أمر مصلحي بغلبة الظن، عُلم أن هذا

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٣٠٠. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٤-١٧٥. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ١٥٩-١٧١. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٣٠٢-٣٠٧. **حاشية العطار**، ٢/ ٣٢٢-٣٢٤. **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٨-١٢.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٩٦-٢٩٧. **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٣٣٢.

الأمر المصلحي هو المقصد من تشريع ذلك الحكم، ولقد ثبت في الشرع وجوب العمل بالظن[1]، ويقول الإمام الشاطبي في الاستدلال على حجية مقاصد الشريعة: ((والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد، استقراءً لا يُنازع فيه الرازي ولا غيرُه، فإنَّ الله تعالى يقول في بعثه الرسل: -وهو الأصل-: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء:١٦٥]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، وقال في أصل الخلقة: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود:٧]، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات:٥٦]، ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك:٢]، وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تُحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة:٦]))[2]، وقد ذكر الإمام الشاطبي عدداً من الآيات المختومة بالتعاليل، ثم قال: ((وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل: هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجرِ على مقتضاه))[3]، وكل ما سبق يؤكد وجود مقاصد للشرع من وراء تشريع الأحكام؛ إذ إن افتراض عدم وجودها يعني العبث، والله تعالى منزه عن العبث.

وما دامت رعاية المقاصد مأموراً بها في الأدلة القاطعة الثابتة باستقراء الشرع، وما دام الحفاظ على المقاصد لا يحصل إلا من خلال النظر في الواقع وتقلبات أحواله وأوضاعه واختلاف ظروفه وهيئاته، فتطبيق الحكم الشرعي في الواقع قد يفضي إلى تحقيق مقصد الشرع في زمان، ولا يفضي إليه في زمان آخر، ويبيِّن الإمام الشاطبي أن الحفاظ على مقاصد الشرع في الواقع يحصل بطريقتين، فيقول: ((والحفظ لها[4] يكون بأمرين: **أحدهما** ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، **والثاني** ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم؛ **فأصول العبادات** راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك؛ **والعادات** راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً،

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٣١٧.

(٢) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٦-٧.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٧.

(٤) أي: مقاصد الشريعة.

كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك؛ **والمعاملات** راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات والجنايات؛ ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم))[1]، ويتبيَّن من خلال هذا النقل النفيس عن الإمام الشاطبي، أن رعاية المقاصد يجب أن تتوجه إلى الواقع المعيش، بإيجاد الصور الواقعية المتضمنة للمصالح التي تعمل المقاصد على تحقيقها، كما يجب أن تتوجه إلى إعدام جميع الصور الواقعية التي تتضمن المفاسد التي تعمل المقاصد على درئها؛ ويظهر أيضاً من تحليل كلام الإمام الشاطبي، أنَّ الإسلام شرع أحكاماً يجب تطبيقها في الواقع، لصياغة الصورة الواقعية على وفق المثال المقاصدي، فأصول العبادات من شرع النطق بالشهادتين وإقامة الصلاة والصيام وما يشابهها، إنما هي أحكام شُرعت لتحقيق مقصد إيجاد الدين على الصورة التي يريدها الشرع، وأصول العادات التي أقرها الشرع داعيةٌ إلى حفظ النفس والعقل، من خلال إباحة طيبات الطعام والشراب والمسكن واللباس، وأما أصول المعاملات فقد شُرعت لحفظ النسل والمال، كشرع البيع والإجارة لنقل الأملاك، ويتبع المعاملات الجنايات في درء ما يمكن أن يكون مبطلاً لما سبق، كتشريع القصاص للزجر عن القتل، والديات لحفظ النفوس، والحد للزجر عن شرب الخمر، ووجوب المهر لحفظ النسل، والقطع للزجر عن سرقة المال؛ كما يظهر أيضاَ من كلام الإمام الشاطبي أنه إذا حصل خلل في صياغة الواقع على وفق المقاصد، فظهرت صور مخلة بالمقاصد في الواقع، أو أنَّ هذه الصور باتت متوقعة الحصول بغلبة الظن، ففي هذه الحال شرع الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لإعدام هذه الصور من الواقع، ولمنع المتوقع منها قبل حصوله؛ وبذلك يتبيَّن أن الإسلام سلك في العلاقة بين المقاصد والواقع مسلكين: **أولهما**: يتمثل في صياغة الواقع على وَفق المقاصد، بإيجاد العبادات والعادات والمعاملات على صورة المثال المبينة في الأدلة الشرعية، ومنع ظهور الصور المخالفة لها من خلال الزواجر المشروعة بتشريعات الجنايات والعقوبات المتعددة؛ **وثانيهما**: يتمثل في رفع الواقع الحاصل على خلاف المثال بعد وقوعه، والأكثر من ذلك منعه من الوقوع إذا كان متوقع الحصول بغلبة الظن.

وإذا كان الإمام الشاطبي يخص المقاصد الضرورية في نصه السابق، ويؤكد على مراعاة الشرع لها بحفظها ورفع ما يخالفها، فلقد خصها بالذكر لأهميتها وتقدمها على المقاصد الحاجية والتحسينية في الرتبة، ولأنها أصل لغيرها من المقاصد الأخرى، فالإخلال بالمقاصد الضرورية بإطلاق، يفضي إلى الإخلال بالمقاصد الحاجية والتحسينية بإطلاق، وأما الإخلال بالمقاصد الحاجية بإطلاق، فقد يفضي إلى

---

(١) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٨-٩.

الإخلال بالمقاصد الضرورية بوجه من الوجوه، وكذلك الإخلال في المقاصد التحسينية بإطلاق قد يفضي إلى الإخلال في المقاصد الحاجية بوجه، ولذلك يجب المحافظة على المقاصد الحاجية والتحسينية، من أجل المحافظة على المقاصد الضرورية، فالضرورية هي المطلوبة، ولا تحصل المحافظة عليها إلا بالمحافظة على الحاجية والتحسينية، لأنها بمثابة التابع والمكمل والمتمم لها[1].

ويرى الإمام الشاطبي أن المصالح مرتبطة بمواقع الوجود الواقعي الذي تحصل فيه، كما هي متعلقة بالخطاب الشرعي الذي يشير إلى مقاصد الأحكام، فأما ارتباطها بمواقع الوجود فلا تُعتبر مصالح محضة، بالنظر إلى أنها ترجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، والسبب أن هذه المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، فالأكل والشرب واللبس والسكنى والنكاح مصالح إنسانية، إلا أنها ليست مصالح محضة، لما يكتنفها من الكد والتعب المطلوبين للحصول عليها؛ وكذلك الحال بالنسبة للمفاسد الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الواقع، فهي ليست مفاسد محضة، وذلك لأن ما من مفسدة إلا ويسبقها أو يقترن بها أو يلحقها رفق أو لطف أو نيل لذة، والسبب في ذلك أن الدار الدنيا تمتزج فيها المفاسد والمصالح، فمن رام المصالح تعرض للمفاسد، ومن تعرض للمفاسد أصابه شيء من المصالح، وهذا كله لأجل الابتلاء والاختبار من الله تعالى للناس.

ويُستفاد من هذه المقدمة في الوصول إلى أن المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، تُفهم على مقتضى ما غلب فيها من جهة المصلحة أو المفسدة، فما رجحت فيه المصلحة صار مطلوباً، وما رجحت فيه المفسدة صاراً ممنوعاً؛ وأما ارتباط المقاصد بالخطاب الشرعي، فإن المصلحة الغالبة في العادة هي المقصودة شرعاً، وهذا يعني أن الشرع يعتبر الواقع الذي تتحقق فيه المصلحة واقعاً صالحاً، ويعتبر الواقع الذي تتحقق فيه المفسدة واقعاً فاسداً، ومعيار المصلحة والمفسدة في الشرع من حيث الأصل ليس نسبياً، بل المصلحة في الشرع مطلقة، وكذلك المفسدة، ولكن في الوجود الواقعي يحصل التفاوت، ومثال ذلك وجوب الإيمان الذي يؤدي إلى مصلحة حفظ الدين، والمنع من الكفر الذي يُفضي إلى هدم الدين، فتشريع الإيمان من حيث الأصل هو مصلحة مطلقة، ولكن من حيث الوجود الواقعي ينضم إليه مشقة قهر النفس وقطعها عن نيل أغراضها وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه للنفس، وكذلك فإن الكفر يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف وتمتعها بالشهوات[2].

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ١٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٢٥-٢٩.

وإذا كان كل ما سبق هو بمثابة التأصيل للمقاصد، وبيان علاقتها بالواقع، فإن التطبيق العملي في الواقع، والعمل على تحقيق مقاصد الشرع قد تخلو منه بعض الصور، والإمام الشاطبي يشير إلى هذا المعنى، فيبين أن الضرورات والحاجيات والتحسينيات شُرعت لمصالح قد تتخلف في بعض الصور الجزئية في الواقع، وهذا لا يؤثر فيها، فالعقوبات مشروعة للزجر، ولكن هنالك من لا ينزجر بالعقوبة، وهذا لا يخرم أصل قاعدة الضرورات، وأما في باب الحاجيات فالقصر في السفر مشروع للتخفيف عن المشقة، ولكن المترفين لا يشعرون بهذه المشقة، ورغم ذلك فإن القصر مشروع في حقهم، وكذلك الحال بالنسبة للقرض الذي أُجيز للرفق بالمحتاج، كما هو جائز لغير المحتاج، وأما في مجال التحسينيات فالطهارة شُرعت لتحصيل النظافة، ومن بعض صور الطهارة ما لا يحقق النظافة كالتيمم.

ويبين الإمام الشاطبي أن تخلف المقاصد في بعض الأمور في الواقع لا اعتبار له؛ لأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الأمر الكلي لا يخرجه عن وصف الكلية، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي، لأن الصور الجزئية لا تشكل كلياً بإمكانه معارضة الكلي الأول، وكذلك فإن تخلف بعض الجزئيات عن حكم الكلي قد يكون لحكمة خاصة خارجة عن الكلي، بحيث تجعل هذه الحكمة هذا الجزئي خارجاً عن الكلي من حيث الحقيقة، ولو كان منضوياً تحت الكلي من حيث الظاهر، وربما تكون الجزئية منضوية تحت الكلي، ولكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، كالمترف في السفر الذي لا يُحكم على حاله بحصول المشقة لخفائها، وكذلك بالنسبة لمن يظهر أنه لا ينزجر بالعقوبة، فالعقوبة لها أثرُ زجر فيه قد لا يظهر، بالإضافة إلى ما فيها من معنى الكفارة عن الذنب؛ وينبه الإمام الشاطبي إلى أنه رغم أن تخلف الجزئي لا يؤثر على الكلي، إلا أن كل جزئي من الجزئيات مطلوب مقصودٌ شرعاً، ويجب ألا يكون تخلف الجزئي قاضياً على الكلي، لأن بذلك يفوت مقصود الشارع من الكلي، ومن أدلة ذلك وقوع العتب على ترك صلاة الجماعة من غير عذر، ولكن هذا لا يتعارض مع الكلام السابق كما أشار الإمام الشاطبي، فحفظ النفوس مشروع وهذا أمر كلي مقطوع بقصد الشارع إليه، وشُرع القصاص حفظاً للنفوس أيضاً مع تعارضه الظاهري مع الكلي؛ لأن قتل النفس بالقصاص هو محافظة على القصد العام، رغم أنه تخلف في أحد الأفراد بسببٍ عارضٍ وهو جنايته، والحقيقة أن القصاص يقضي على الجاني بسبب قضائه على قصد الشارع في حفظ نفس غيره، وكذلك فإن قتل الجاني يؤدي إلى حفظ بقية الأفراد الآخرين الذين يُتوقع من الجاني الافتآت على دمائهم فيما لو تُرك بدون عقوبة؛ والخلاصة في هذا الموضوع

كما يذكر الإمام الشاطبي، أنَّ تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي لغير أمر عارض لا يصح شرعاً، وإن كان لأمر عارض فهو راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي أو على كلي آخر(١).

ومن خلال كل ما سبق يظهر ما لمقاصد الشريعة من أثر واضح في صياغة الواقع، فلا بد حين تطبيق الحكم في الواقع من مراعاة مقاصد الشريعة، والعمل على تحقيقها في كل فرد من أفراد الواقع، ويكون ذلك بدراسة طبيعة الوقائع وأثرها في أحوال فاعليها، وفي علاقتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية، ولقد أشار إلى هذا الأمر الدكتور بيهي، واستشهد على ذلك بحكم الهجر، الذي يرى أنه لا بد حين تنزيله على الواقع من مراعاة أحوال الهاجرين والمهجورين، من حيث القوة والضعف والقلة والكثرة، وما يؤول إليه الهجر من تحقيق مقاصد الشرع في الهجر، فقد يكون الهجر سبباً في مفسدة تضاد مقصد الهجر الذي شُرع من أجله، وهذا يرجع لاختلاف أحوال الواقع، وهذا هو حال أغلب الهاجرين في العصر الحالي، فإنهم أبعد ما يكونون عن المقصد الشرعي، إذ يغلبون حفظ أنفسهم على تحقيق مقاصد الشريعة(٢).

وبذلك يتبيَّن أن النظر في الواقع عند استنباط الأحكام يجب أن يهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة، فهذه المقاصد هي المثال الذي يجب قصده والعمل على تحقيقه، والمقاصد متعالية ثابتة غير قابلة للتطور والتبدُّل؛ لأنها تعبر عن إرادة الله تعالى، أما الواقع فهو متغير متبدل متطور دائماً، ويرتبط بالحياة اليومية التي يعيشها الفرد والمجتمع؛ وما دام المتغير لا يمكن أن يحكم الثابت الدائم، وما دام الدنيوي لا يمكن أن يحكم المقدس الإلهي، فإن الواقع لا يمكن أن يحكم المثال، بل الحقيقة أنه يجب أن يتكرس الواقع على أساس المثال (أي: يتشكَّل الواقع بما يوافق المقاصد).

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٥٢-٦٤.

(٢) انظر: **التأصيل الشرعي**، د.بيهي، ٤٢٢-٤٢٣.

الخلاصة

إن الوقوف على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، يظهر بلا أدنى شك أن التشريع الإسلامي يعتد بالواقع، ويقدِّره، وقد تجلى ذلك في مواطن كثيرة في كتاب الله تعالى، شملها جميعاً المنهج الإلهي في تشريع الأحكام الذي اتسم بالتدرج في التشريع بما يراعي الواقع، ويكون أدعى لقبول الناس، وأهون على نفوسهم في الانتقال من الواقع الجاهلي إلى الواقع الإسلامي المقصود. فتعدُّد الشرائع من جهة، ونزول القرآن الكريم منجماً من جهة ثانية، وما جاء من النصوص التي تراعي حال المكلف وقدرته وترفع عنه الحرج من جهة ثالثة، إلى جانب حادثة تشريع اللعان، والتدرج في إباحة قتال المشركين بشكل مطلق، كل هذه الصور هي جزء بسيط من الصور القرآنية التي تدل على مراعاة الشريعة للواقع واعتباره.

وإلى جانب القرآن الكريم امتلأت السنة الشريفة بالروايات التي تدل على مراعاة النبي ﷺ للواقع في تشريع الأحكام، فمراعاته ﷺ لحال السائل وظروفه، وقبوله الصدقة من الصحابة ﷺ حسب حال كل منهم، وتوزيعه الغنائم على حسب حاجة المسلمين وتحقيق المصلحة العامة، وتعليله ﷺ الأحكام في مواطن لا تكاد تُحصى؛ كل هذه صور جلية وواضحة في الدلالة على اهتمام النبي ﷺ بالواقع، واعتباره له في تشريع الأحكام.

ولقد وصلت نصوص القرآن والسنة التي تعتد بالواقع إلى حد التواتر المعنوي، في الدلالة على أن التشريع الإسلامي يعتد بالواقع، وقد فهم الصحابة الكرام ﷺ هذا المنهج عن الشريعة الإسلامية، وتمثَّل ذلك في اجتهاداتهم العملية، التي يظهر فيها بشكل واضح مدى الفهم العميق لنصوص الكتاب والسنة، وتطبيقهم منهج الشرع في مراعاة الواقع، وكان رائد الصحابة ﷺ في هذا المضمار سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يُعتبر بحق: المؤسس الحقيقي لفقه الواقع، والمنظِّر الأول لعلاقة النصوص بالواقع، من خلال اجتهاداته التي تعبر عن روح التشريع الإسلامي، في إيقافه سهم المؤلفة قلوبهم، وامتناعه عن تطبيق حد السرقة في عام المجاعة، وجمعه الناس على إمام واحد في صلاة التراويح، وإنفاذ طلاق الثلاث في مجلس واحد بعد تهاون الناس في الطلاق، كل هذه الصور تُعتبر نبراس من أراد أن يؤصل لفقه الواقع وأثره في الأحكام والاجتهاد.

وسار العلماء من سلف هذه الأمة على ذات المنهج، حتى اتفقت كلمتهم جميعاً على الاعتداد بالواقع في الاجتهاد واستنباط الأحكام، وقد ظهر ذلك في كتاباتهم المتفرقة حول العادة والعرف، والأهلية وعوارضها، وتعليل الأحكام، وتحقيق المناط، والرخصة والعزيمة، والمقاصد والمصالح، وغيرها من المباحث الكثيرة والقواعد العامة التي صاغها العلماء بما يراعي الواقع، ولا يخرج عن كليات ومقاصد الشريعة، ولقد كان الغزالي ومن بعده القرافي من أوائل العلماء الذين أولوا هذا المجال اهتماماً كبيراً، إلا أن الشاطبي يُعتبر هو المؤصِّل الأول لهذا الفقه حين تكلم عن تحقيق المناط العام والخاص، ومعاني الإطلاق في النصوص الشرعية، وعن تأصيله للرخصة والعزيمة، وغير ذلك من المواطن الكثيرة التي طفح بها كتابه الموافقات.

أما المعاصرون فالكثرة الكاثرة منهم تؤكد على اعتبار الواقع في استنباط الأحكام وتنزيلها، مستدلين بأدلة كثيرة على رأسها النسخ وتعليل الأحكام واعتبار العادات، والحق أنَّ اهتمام عامة المعاصرين بالواقع لم يقلَّ عن اهتمام السابقين، بل فاقت جهودهم جهود السابقين في هذا المضمار، حتى ظهرت مؤلفات كثيرة تُعنى بفقه الواقع، وتحاول تأصيله من الأدلة الشرعية.

وفي العلاقة بين الواقع والنص الشرعي ثلاثة مذاهب، أولها يقتصر على إثبات تأثير النص في الواقع دون العكس، والمذهب الثاني يثبت وجود علاقة جدلية بين النص والواقع، بحيث يتبادلان التأثر والتأثير في بعضهما، والمذهب الثالث يثبت تأثير الواقع في النص على أنه هو الأصل والأساس في عملية التشريع، وقد تبيَّن من خلال المناقشة والنقد أن المذهب الأول يتناقض مع ظواهر نصوص الشريعة التي تدل على وجود أثر للواقع في النص، وأن المذهب الثاني بإثباته وجود العلاقة الجدلية بين النص والواقع، يستلزم وجود مركزين أو قطبين يرجع كل واحد منهما لإرادة مستقلة، مما يؤذن بوجود إرادة مقابلة لإرادة الله تعالى، ويفضي إلى الفوضى في الأحكام، لعدم وجود ضابط على هذه الجدلية المفترضة؛ وأما المذهب الثالث فيدعو إلى تاريخية الشريعة الإسلامية، والتحلل من أحكامها، والتماس الأحكام من الواقع باعتباره الأصل، وهذا مذهب ظاهر البطلان لما يؤدي إليه من نقض الشريعة من أساسها. وقد ظهر أن العلاقة بين النص والواقع هي علاقة تأثُّر وتأثير، ولكن ليس بالمعنى الذي ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني من افتراض وجود علاقة جدلية بينهما، وإنما هي علاقة يؤثر فيها النص في الواقع تأثيراً حقيقياً فيعمل فيه بالتغيير والتهذيب والتحسين والتعديل والإزالة والإنشاء، بينما يتمثل تأثير الواقع في النص بالتأثير الظاهري لا الحقيقي، وفي حدود ما أذن به الشرع، ومغزى هذا الكلام أن المشرع الحقيقي هو الله تعالى، وأن كل ما ظهر من آثار للواقع في النسخ والتدرج في التشريع وأسباب النزول وما سوى ذلك،

كل ذلك يرجع إلى أن رحمة الله تعالى بعباده اقتضت اعتبار واقعهم في بعض المواقع للتيسير ورفع الحرج عنهم، ولإرساء الشريعة في الواقع بالحكمة.

أما علاقة الواقع بالاجتهاد فهي فرع عن علاقته بالنص، وقد اتجه العلماء في ذلك اتجاهين: الأول يدعو إلى نبذ الواقع من عملية الاجتهاد، واعتبار دخوله في الاجتهاد من الغزو الفكري، في حيث يذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى أن معرفة الواقع شرط من شروط الاجتهاد، ولكن ليس بمعنى الشرط الذي ينطبق على شروط الاجتهاد الأخرى، ولكن بمعنى الضابط، بحيث يُعتبر الواقع عندهم شرطاً لصحة الاجتهاد، وحافظاً من نسب الأحكام إلى غير مواضعها الصحيحة، من خلال الاستعانة بمبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد ترجح هذا المذهب بعد المناقشة والتمحيص، وتبيَّن أن هذا من أُسس الاجتهاد السليم، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولأن الحياة في هذا العصر قد تعقدت إلى حد كبير، وظهرت فيها صور من السلوك في شتى مناحيها لم تكن موجودة من قبل، وتبيَّن أنه يُشترط الاطلاع على الواقع لصحة الاجتهاد، وأن ذلك قد يحصل بالمجتهد نفسه، أو بالرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في الموضوع.

أما علاقة الواقع بالحكم الشرعي فقد دلت الأدلة على أن تغير الواقع يؤدي إلى تغير الحكم، بسبب بناء الحكم على المناط، وقد ثبت عدم صحة وجود علاقة جدلية بين الحكم والواقع، وبطلان المذهب الذي يقدم الواقع على الحكم الشرعي. وقد تبيَّن أن الأحكام التي تتأثر بتغير الواقع هي فقط الأحكام الفرعية الجزئية، أما الأحكام المرتبطة بالثوابت وأمهات الأحكام والمقاصد، فهي ثابتة أبداً لا تتغير. والتغير الذي يمس الأحكام الجزئية أو الفرعية يتمثل في صورتين: أولاهما تغير الموضوع كليةً وفقدان العناصر التي تؤدي إلى نفوذ الحكم في الواقع، والصوة الثانية هي تغير ملابسات وظروف الموضوع. وقد ظهر أن هذا التأثير للواقع في الحكم يكون في استنباط الأحكام وتنزيلها (تحقيق المناط) في الوقت نفسه، ويشمل جميع الأحكام التكليفية دون أي استثناء.

وبالنسبة لعلاقة الواقع بمقاصد الشريعة التي ظهر أنها: **الأهداف التي يريد الشرع تحقيقها من تشريع الأحكام بما يجلب المصلحة للناس أو يدفع المفسدة عنهم،** فلقد رسم الشرع هذه العلاقة على أساس أن تكون المقاصد هي الصورة (المثال) الذي يجب أن يُصاغ الواقع على أساسه، ولقد شرع الإسلام للوصول إلى هذا الهدف أحكاماً لا تكاد تعدُّ ولا تُحصى، تُعتبر بمثابة الوسائل التي يساعد إيجادها في الواقع على تحقيق مقاصد الشرع، ولقد ظهر من خلال الدراسة أن هذه الأحكام تفضي إلى تحقيق المقاصد على مستويات تبدأ بالإفضاء القطعي، ثم الظني، ثم متساوي الاحتمال، ثم المرجوح.

أشارت الدراسة إلى مراتب المقاصد، المتمثلة في المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، كما بيَّنت أن هذه المقاصد -على اختلاف مراتبها- تحقق نوعين من المصالح، هي المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية، وثبت أيضاً أن الأدلة الشرعية دلت على أن للشريعة مقاصد يجب مراعاتها، ومن ثم ظهر أن رعاية هذه المقاصد تحصل بطريقتين: **أولاهما**: العمل على تحقيق صورة المثال في الواقع، من خلال تشريعات العبادات والعادات والمعاملات، ومنع ظهور الصور المخالف من خلال تشريع الجنايات والعقوبات المتعددة، **وثانيهما**: العمل على رفع الواقع الحاصل على خلاف مقاصد الشريعة، ومنع الواقع المتوقع الحصول على خلاف مقاصد الشريعة من الوقوع.

وإذن، ترتبط مقاصد الشريعة بالخطاب الشرعي من جهة، كما ترتبط بالوجود الواقعي من جهة أخرى، فهي من الجهة الأولى تستند على النصوص الشرعية في ثبوتها، ومن الجهة الثانية تصوغ الواقع على المنوال المطلوب، فالواقع إذن في علاقته بالمقاصد، هو مكان تطبيق أحكام الشريعة، ومكان ظهور مقاصد هذه الأحكام.

الفصل الثالث:
أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية

المدخل

المبحث الأول: النص الشرعي وأسس فهمه

المبحث الثاني: أسباب النزول وأثرها في فهم النصوص

المبحث الثالث: القرائن وأثرها في فهم النصوص

الخلاصة

الفصل الرابع:

أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية

المدخل

يُعتبر باب تفسير النصوص ودلالات الألفاظ من أكثر الأبواب دقةً في علم أصول الفقه، لأنه المورد الأول من موارد الاستنباط، وهو يعتمد بشكل مباشر على اللغة العربية، ويتشارك مع علم التفسير في الأصول والضوابط المنهجية، ولا يُنكر أن تفسير النصوص تأثر إلى حدٍّ ما بشخصية المفسر واتجاهه الفكري ومذهبه[1]. وقد ظهرت دعواتٌ كثيرة في العصر الحاضر إلى إعادة تفسير التراث بما يلائم حاجات العصر، ولكنْ هذه الدعوات منها ما يُعبِّر عن روح الإسلام ومقاصده، ومنها ما هو سبيل للخروج على تعاليم الإسلام والانسلاخ من أوامره، كالدعوات التي تجعل التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وتجعل من الواقع المصدر الأول والأخير للفكر، وتحاول اختيار أنسب الاحتمالات التفسيرية للعصر، بحيث يغدو الواقع حاكماً على النص[2].

والناظر في كتب أصول الفقه والتفسير والاجتهاد والفتاوى، ليجد أنَّ العلماء لم يألوا جهداً في محاولة فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، ويجد أن هذا التفسير تطوَّر وتغيَّر، إلا أنَّ هذا التطوُّر والتغيُّر لم يمسَّ جوهر النص ودلالاته اللفظية الأصلية، وإنما كان تغيُّراً في الصياغة منضبطاً بالضوابط والأسس المنهجية التي سار عليها عامة علماء هذا الفن.

إن تفسير النص الشرعي يحتاج إلى النظر في عدة أمور، ((ففهم النص ليس مجرد بحث لغوي في طرق استعمال المفردات والجمل، وليس مجرد فهم عرفي للقول، بل هو تفاعل بين عناصر عدة))[3]، ومن هذه العناصر: الواقع، وذلك بسبب اعتماد فهم النصوص على العقل الذي يتصل بالواقع، ويتأثر به، وبسبب ظنية الكثير من النصوص الشرعية، في قُبال ظهور كثير من الحقائق الواقعية، ففهم النص الديني

---

(١) انظر: **الإسلام والحداثة**، د.الشرفي، ٦٤.

(٢) انظر: **التراث والتجديد**، د.حنفي، ١٣ و١٦ و٢٠.

(٣) **النص الديني**، قانصوه، ١٩.

إذن يحصل من خلال التفاعل بين النص الديني والواقع والعقل الإنساني المدرك، وهذا التفاعل يظهر في مجال النصوص الظنية، أما في النصوص القطعية فيضيق هذا التفاعل إلى حد كبير، فلا بد إذن من معرفة الواقع الذي نزل فيه النص(١).

لقد سبق في الفصل السابق بيان مدى أهمية معرفة الواقع في التشريع الإسلامي، وما لذلك من آثار وعلاقة مع النص والاجتهاد والحكم، فإذا تبينت هذه العلاقات واتَّضحت، فما هو الدور الحقيقي الذي تؤديه معرفة الواقع في فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة؟

يحاول هذا الفصل أن يسلط الضوء على أهم الجوانب التي يظهر فيها أثر الواقع جليّاً في تفسير وفهم وبيان النصوص الشرعية، وهذه الجوانب يمكن تلخيصها في ثلاث صور، هي: أسباب النزول، والاستعمال العرفي للألفاظ، والقرينة الحالية، وسوف يأتي هذا الفصل على بيان ماهيتها، وعلاقتها بالنص الشرعي، ومن ثم يتم التعرُّض لآثارها في فهم النصوص الشرعية، وذلك في مبحثين: أحدهما: يتعلق بأسباب النزول ويتطرق إلى أسباب الورود، والثاني: يتعلق بالقرائن وأنواعها، ويتطرق إلى آثارها، وعلاقتها بالحقيقة والمجاز، ولا بد قبل كل ذلك من بيان ماهية النص الشرعي بالتعريف، وبيان الأسس المنهجية والضوابط التي يجب الانضباط بها ليكون فهم النص سليماً، وبيان أثر البعد الزماني في فهم النصوص، وهذا كله ما سيُفتتح به هذا الفصل في المبحث الأول.

---

(١) انظر: في فقه التدين، النجار، ١/ ١١٢-١١٣.

المبحث الأول:
النص الشرعي وأسس فهمه

ويتضمن ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: تعريف النص الشرعي

المطلب الثاني: ضوابط فهم النصوص

المطلب الثالث: البعد الزمني في فهم النصوص

المبحث الأول:

النص الشرعي وأسس فهمه

النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، تُعتبر المصدر الأساس في التشريع الإسلامي، ويُعتبر الوقوف على معرفة أثر الواقع في فهم النص الشرعي، أساساً في استنباط الأحكام الشرعية، ولا بد قبل الشروع في بيان ذلك، من توضيح تعريف النص الشرعي، وبيان الأسس العلمية التي يجب الانضباط بها في عملية فهمه.

لم يكن اجتهاد العلماء في فهم النصوص الشرعية عشوائياً، ولا راجعاً إلى الهوى أو التشهي، وإنما كان يقوم على قواعد وأسس منهجية تكاد تكون موضع اتفاق فيما بينهم.

وبسبب الحملة الواسعة التي تبدي اهتماماً كبيراً بالواقع، وتقدمه على النص في كثير من الأحيان، والتي يقودها العلمانيون والماديون، من دعاة أولوية الواقع الإنساني وتاريخية النص الشرعي، لا بد من بيان الأسس والضوابط المنهجية التي تحفظ تفسير النصوص من التلاعب في دلالاته، أو استنطاقه ما لم ينطق، وتحميله ما لا يحمل.

المطلب الأول: تعريف النص الشرعي

يُطلق النص في الاصطلاح اللغوي على: رفع الشيء، وكل ما أُظهر فهو نص، ومن هنا يُقال للمكان الذي تظهر عليه العروس المِنصَّة لعلوها وظهورها[1]؛ أما في اصطلاح علماء أصول الفقه فقد تدَّرج مفهوم النص بين معانٍ متعددة، أولها: ما ذهب إليه الشافعي من تسمية الظواهر نصوصاً، عملاً بمقتضى اللغة، فهو يقول: ((ما أبانه لخلقه نصاً، مثل: جمل فرائضه في أنَّ عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصَّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير))[2]، فقد أراد

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: نصص، ٧/ ٩٧.

(٢) **الرسالة**، الشافعي، ١/ ٢١.

الإمام الشافعي بالنص: **كل ما جاء في البيان الإلهي، مما ظهر معناه في الدلالة على المراد والأحكام**، سواءً أكان مستقلاً بنفسه، أم عُلم المراد منه بغيره[(١)].

وقد تابع الإمام الشافعي على هذا الاصطلاح القاضي أبو بكر الباقلاني والإمام الجويني[(٢)]؛ أما الإمام الغزالي فيرى أنَّ ((النص اسم مشترك يطلق في تعارُف العلماء على ثلاثة أوجه: **الأول**: ما أطلقه الشافعي رحمه الله... **الثاني**: -وهو الأشهر- ما لا يتطرَّق إليه احتمال أصلاً، لا على قُرب ولا على بُعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سُمِّي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي، أعني في إثبات المسمَّى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم، فعلى هذا حدُّه: **"اللفظ الذي يُفهم منه على القطع معنىً فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص"**، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد. **الثالث**: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يُخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرَّق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرَّق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل، ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد))[(٣)].

ومن خلال ما سبق يتبيَّن أن مفهوم النص لدى علماء أصول الفقه يُطلق على ثلاثة معانٍ[(٤)]: فهو يُطلق ويُراد به معنىً عامٌ يشمل متن الخطاب الإلهي عموماً من الكتاب والسنة، مما يدل فيه البيان على المراد والأحكام، وهو ما مشى عليه الشافعي ووافقه الباقلاني والجويني والبيضاوي[(٥)]، وكذلك يُطلق ويُراد به معنى خاص، وهو ما ظهر معناه مع عدم وجود أي احتمال، وهو ما رجحه الغزالي ووافقه عليه عامة العلماء الذين جاؤوا بعده[(٦)]، كما يُطلق ويُراد به ما ظهر معناه مع وجود احتمال بعيد لا يسنده دليل، وهو ما رجحه السبكي[(٧)].

---

(١) انظر: **المعتمد**، البصري، ١/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) انظر: **البرهان**، الجويني، ١/ ٢٧٩.

(٣) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٩٦.

(٤) انظر: **أثر العرف في فهم النصوص**، العلواني، ٣٤.

(٥) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٦/ ٢٨٧٤.

(٦) انظر: **تقويم النظر**، الدبوسي، ١/ ٩٣. **المحصول**، الرازي، ٣/ ٢٣٠.

(٧) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ٣/ ٢٤٧.

وقد أوضح علماء أصول الفقه أنَّ هنالك ثلاثة شروط يجب أن يشتمل عليها الخطاب كي يُطلق عليه مصطلح النص عند أصحاب الاتجاه الثاني:

أما الشرط الأول: فهو أن يكون كلاماً؛ لأن أدلة العقول والأفعال لا تُسمَّى نصاً.

وأما الشرط الثاني: فأن لا يتناول إلا ما هو نصٌّ فيه، بحيث يتناول الأعيان التي هو نصٌّ فيها دون غيرها، كما لو قال قائل: اضرب زيداً، أما لو قال: اضرب عبيدي، فلا يتحقق الشرط.

والشرط الثالث: أن تكون إفادته لمعناه ظاهرة لا مجملة، وهذا يعتمد على أصل معناه في اللغة[(١)].

وإذا كان الاستخدام الشائع لدى علماء أصول الفقه هو: أنَّ النص ما ظهر معناه مع عدم وجود أي احتمال، فإن المراد من النص في هذا الفصل هو المعنى العام الذي أشار إليه الشافعي؛ لأنَّ هذا الفصل يتناول الخطاب الشرعي عموماً، بغض النظر عن قوة دلالته على المراد. وهذه الوجهة نفسها هي التي ذهب إليها بعض المعاصرين في تعريف النص الشرعي بأنه: ((مجموع الكتابات المدونة، التي انعقد الاتفاق على أنها مصدر شرعي لاستخراج الأحكام والفتاوى ولاستنباط الأدوات الشرعية لغرض الاجتهاد والحكم في النوازل))[(٢)].

ومن خلال كل ما سبق يمكن تعريف النص الشرعي بالمعنى العام المقصود في هذه الدراسة بأنه: **"متن الخطاب الإلهي في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ"**، وبهذا التعريف يشمل النص جميع ما ورد في كتاب الله تعالى من آيات، وجميع ما صح من سنة رسول الله ﷺ من أحاديث ومرويات.

المطلب الثاني: ضوابط فهم النصوص

لما كانت النصوص الشرعية هي المصدر الأساسي للتشريع في الإسلام، وكانت هذه النصوص تهدف إلى تحقيق مقاصد كلية تتمثل في رعاية مصالح العباد، ولما كانت عقول البشر قاصرةً باستقلالها عن إدراك المصلحة الحقيقية لولا البيان الإلهي؛ كان لا بد من وضع ضوابط منهجية تحفظ هذه النصوص من التلاعب والتحكُّم، وتسدِّد العمل الاجتهادي في فهم النصوص فيما يتوافق مع المراد الإلهي من تنزيلها، ويقف فيه المجتهد على الدلالات الصحيحة والأحكام المرادة من النصوص، بحيث تكون هذه الضوابط هي المقياس في صحة فهم النص أو عدمها، وهذه الضوابط مستقاة من خصائص الوحي نفسه، ولا يمكن إغفالها في حال.

ويمكن تلخيص هذه الضوابط بما يأتي:

---

(١) انظر: **المعتمد**، البصري، ١/ ٢٩٥. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٣٧٣.

(٢) **الإسلام المعاصر**، بنعبدلاوي، ٣٦.

أولاً: الضابط اللغوي

جاء الوحي الإلهي في القرآن والسنة باللسان العربي ومتوافقاً مع أدب اللغة العربية في وقت نزول الوحي، ومراعياً قوانينه ومنضبطاً بها، فقد خاطب الوحي أول ما خاطب العرب، وفي اللغة العربية ألفاظ مخصوصة تعبر عن معانٍ مخصوصة، واللغة العربية فيها من أساليب البيان ما يحتاج إلى الدراسة والمعرفة، فهي تخاطب بالعام وتريد به ظاهره، أو تريد به العام في وجه، وقد تريد به الخاص، ولا يُعرف ذلك إلا بمعرفة أول الكلام وأوسطه وآخره، كما تسمي هذه اللغة الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، ولذا كان لا بد من فهم أساليب اللغة في البيان، لفهم المراد منها[1].

وقد اعتبر الإمام الشاطبي معرفة لسان العرب هي الباب الأول في فقه الشريعة، ومعرفة المراد من القرآن والحديث، من خلال إدراك تصاريف اللغة، وأساليب التقديم والتأخير، والإبدال والقلب، والإفراد والجمع، ومعرفة قوانين الكلام العربي التي استنبطها العلماء، وقد استدل الإمام الشاطبي على هذا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾ [يوسف:٢]، وقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء:١٩٥]، ثم قال: ((فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير هذه الجهة))[2]، ويذهب إلى أن المقصود من هذه الآيات أن القرآن الكريم نزل على اللسان العربي المعهود، في الألفاظ، والأساليب والمعاني، ولذا كان لا بد من أجل فهمه من مراعاة معهود العرب في تلك الأيام في أساليب الخطاب[3].

ولما كانت اللغة كالكائن الحي، تتطور في مدلول ألفاظها وأساليب نظمها، فإنه لا يمكن فهم النصوص الدينية ومعرفة ما تدل عليه من دلالات وأحكام، إلا من خلال إدراك هذا التطور، لئلا يتم إسقاط المدلولات والمعاني الحادثة بعد عهد نزول الوحي على النص الديني، فيُحمَّل من المعاني ما لا يمكن أن يحمله، ويزيغ الفهم عن المراد الإلهي، فإدراك الأوضاع التي كانت عليها اللغة حين نزول

---

(١) انظر: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ٨٤. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، د.النجار، ٨٢. **في فقه التدين**، د.النجار، ٩٠-٩١.

(٢) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٦٤. وانظر في ذات الموضوع الصفحات التي قبل ذلك ابتداءً من الصفحة ٦١.

(٣) انظر: **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**، شلبي، ١٠٦.

الوحي، أمر أساس في التعرُّف على معاني الوحي ودلالاته، وإن أي تغير في دلالات اللغة والاستعمال العرفي يجب أن يُنتبه إليه، بحيث يُرجع إلى الاستعمال الأصلي وقت نزول الوحي[1].

ولا ينفي هذا الاستفادةَ من مستجدات فقه اللغة، ما دامت هذه الاستفادة منضبطة بإطار أدب اللغة العربية وقت التنزيل، وإلا فإن ذلك يكون سبباً في نشوء أفهام تتناقض مع حقيقة الدين نفسه، وما دلت عليه نصوصه، كما فعل غلاة الباطنية في تفسيرهم لنصوص القرآن والسنة، بما يشكل ديناً جديداً غير دين الإسلام، مما هو موروث من الأديان والفلسفات القديمة. ويقابل هؤلاء الباطنية الظاهرية الذين قصَروا دلالات اللغة على الظواهر، ونفوا وجود المجاز مع أنه من أركان اللغة. ولهاتين المدرستين أتباع في العصر الحاضر، من دعاة تعطيل الحدود وأنصبة المواريث، الذين يدَّعون أن هذا هو المراد الإلهي الذي تدل عليه النصوص، وقد أنشأ العلماء علماً مستقلاً يُسمى علم دفع مطاعن القرآن، يختص هذا العلم بدفع شبهات أهل الضلال الواردة على القرآن الكريم بحسب لفظه أو معناه، وأصوله مأخوذة من علوم العربية وأصول الكلام، ويمكن الاستفادة من هذا العلم في الرد على أمثال هذه النزعات[2]. وفي الخلاصة: فإن الجهل بقانون اللغة العربية يُعتبر عاملاً أساسياً في الزيغ عن الدين، خصوصاً في هذا العصر الذي يشهد الزهد في التفقه في اللغة العربية وآدابها[3].

ثانياً: الضابط التكاملي

تُعتبر نصوص الوحي من القرآن الكريم والسنة الشريفة وحدة متكاملة، بحيث تتضافر جميعاً لبيان الحقيقة الدينية، ورسم منهج الخلافة الإنسانية، ولكنها قد تختلف في طريقة البيان وصياغة الأحكام، بسبب اختلاف مقامات النزول ومناسباته وأسبابه وتغير أحوال المخاطبين، فقد يكون الحكم ثابتاً في موضع منسوخاً في آخر، وقد يكون مجملاً في موضع مفصلاً في غيره، أو عاماً في موضع مخصوصاً في آخر؛ وبسبب هذا فنصوص الوحي يتوقف بعضها على بعض، والنظر في النصوص الشرعية يتطلب نظرة متكاملة تستقصي جميع المواضع التي وردت فيها النصوص حول قضية ما، والقيام بالمقارنة فيما بينها، وفك التعارض الظاهري الذي قد يبدو فيما بينها؛ وذلك لأن النظر الجزئي إلى أحد هذه المواضع يؤدي إلى الفهم الخاطئ ومخالفة البيان الإلهي، فلربما تحمل آية قرآنية حكماً تم نسخه في آية أخرى، أو لربما

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، د.النجار، ٨٢. **في فقه التدين**، د.النجار، ٩٠-٩١.

(٢) انظر: **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة**، زاده، ٤٢٠.

(٣) انظر: **في فقه التدين**، د.النجار، ١/ ٩٠-٩٣. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٨٥.

يدل نص شرعي على حكم عام، ولكنه وقع تخصيصه في نص آخر، فلذا كان لا بد من رد أول الكلام الإلهي إلى آخره، وآخره إلى أوله، واستقصاء جميع النصوص الواردة في الموضوع(١).

ومن المعلوم أن الخوارج كانوا ينزعون النزعة الجزئية في فهم النصوص، حيث أنكروا على سيدنا علي رضي الله عنه الرضا بتحكيم الرجال في موقعة صفين، متعللين بأنه لا حكم إلا لله، في حين أن النظر الكلي المتكامل في نصوص القرآن والسنة يبدي سعةً فيما فعله سيدنا علي رضي الله عنه، وهذه النزعة الجزئية في الفهم ينتهجها بعض المعاصرين هذه الأيام ولو عن حسن نية، ولعل طريقة التفسير التحليلي المتبعة في تفسير القرآن الكريم، التي تشغل ذهن المفسر بالآية في موضعها، وربما تبعده عن النظرة الكلية، ربما ساهمت في ترسيخ النظرة الجزئية في فهم النصوص، ومن هنا كان المنهج الموضوعي في شرح القرآن الكريم والسنة الشريفة هو الأسدَّ نظراً والأدقَّ نتيجةً(٢).

ثالثاً: الضابط المقاصدي

تهدف نصوص الشريعة الإسلامية برمَّتها إلى تحقيق مقاصد إلهية من التشريع، فإن لله تعالى مقاصد في وحيه تتعلق بالإنسان، وتحقيق مصالحه وسعادته في الدنيا والآخرة، وقد تكلم العلماء كثيراً عن هذا الجانب المهم من أصول الفقه، بَدءاً من الإمام الغزالي والقرافي وانتهاءً بالإمام الشاطبي الذي يُعتبر الناظم الأول لنظرية المقاصد في صورتها التي استقرت عليها حتى الآن.

فكل نص من القرآن الكريم والسنة الشريفة بما يحمله من أوامر ونواهٍ، يهدف إلى تحقيق مقصد إلهي، ولا بد من تحديد هذا المقصد ومعرفته، لإجراء النص وفهمه بما يتوافق مع هذا المقصد. وإن العمل على تحقيق المقاصد التي جاءت بها نصوص أخرى، ومحاولة فهم نص مختلف عنها بناءً عليها، قد يؤدي إلى الخطأ في الفهم، ومثال ذلك آية حد الزنا: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ﴾ [النور:٢]، فهذه الآية تدل على وجوب تطبيق حد الزنا على من توافرت فيه شروط ذلك، ولكن إذا نُظر إليها بمنظار مقاصد آيات أخرى، فإنه يمكن أن يُقال: إن حفظ كرامة الإنسان مقصد إلهي ثابت في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء:٧٠]، وبناءً على ذلك لا يصح تطبيق حد الجلد على الزانية والزاني لما فيه من انتقاص من

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٨٦. **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٨٣. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٦٠-١٦١.

(٢) انظر: **في فقه التدين**، د.النجار، ٩٣-٩٥.

كرامتها، ومناقضة لمقصد حفظ كرامة الإنسان. وهذا كلام غير سديد، لأن فيه مناقضة لآية حد الزنا، وفيه إلغاء لما نصت عليه، ومعارضة لمقصدها في حفظ النسل، بالتعلُّل بمراعاة مقصد حفظ كرامة الإنسان، الذي تقصد إليه كذلك آية الزنا، ولكن بشكل غير مباشر، ذلك أن النهي عن الزنا المقترن بالعقاب الشديد، يحفظ المجتمع من الزنا، وبذلك يُحفظ نسل الأمة، وكذلك تُحفظ كرامة الأولاد، في حين أن في إلغاء هذا الحد، وتخفيف العقوبة، سبيل إلى التساهل في أمر الزنا، وضياع الأولاد، وهتك كرامتهم[1].

ومن هنا تظهر أهمية معرفة مقاصد النص الشرعي، لما لها من آثار في الفهم السديد ومعرفة المراد الإلهي من النص، وهذا يتم أيضاً في سياق النظرة التكاملية التي تهتم بمقصد النص، إلى جانب مراعاة المقاصد الكلية في الشريعة، دون إلغاء دلالات النصوص. فلا بد إذن من التمييز بين ما هو مقصد للحكم وما هو وسيلة إليه، لأن المقصد يتصف بالثبات والدوام، في حين أن الوسائل تتغير بتغير البيئة أو العصر والعرف[2].

ويمكن تسمية هذا الضابط بشهادة المركز، لأن المقصود منه هو أن تكون عملية فهم النصوص وتأويلها دائرة في إطار مرجعيتها لمسلمات الفكر الديني ومقوماته الذاتية التي ترسم هويته، وهذا المركز في الشريعة الإسلامية يتمثل في مقاصد الشريعة، التي تفصل بين التأويلات المقبولة وغير المقبولة، وتحدد ما يمكن تغييره مما ينتمي إلى الفكر الديني النسبي المحدود بأُطر الزمان والمكان والبيئة، وما لا يقبل التغيير من الدين المعصوم المطلق الثابت بالوحي[3].

رابعاً: الضابط الظرفي

لما كان الوحي الإلهي منزلاً في الواقع لا في الفراغ، راعى بنصوصه هذا الواقع في صور كثيرة، مثل: نزوله منجماً على ثلاثة وعشرين عاماً على حسب الأحداث والوقائع، في ظرف مكاني وزماني معين، لمعالجة النازلة ومشكلاتها، ورسم صورة منهجية صحيحة لمعالجة النوازل والأحداث التي يمر بها الإنسان المطلق في أي زمان ومكان. ومن هنا كانت معرفة أسباب النزول هذه ومناسبات التنزيل وما تحمله من قرائن الأحوال، أمراً مهماً في فهم المراد الإلهي من النصوص، وكانت الغفلة عن هذه القرائن مدعاة للخطأ في فهم المراد، بل قد تكون مدعاةً إلى الوصول إلى ما يناقض المراد الإلهي، وتنزيل الأحكام

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٨٤. **أثر العرف في فهم النصوص**، العلواني، ٢٧٠.

(٢) انظر: **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٧٤.

(٣) انظر: **أثر العرف في فهم النصوص**، العلواني، ٢٥١-٢٥٤.

في غير مواضعها؛ ذلك أن معرفة هذه الأسباب تعين على تحديد ما نزل على أسباب خاصة وارتبط بعلة معينة، وارتبط بمراعاة ظروف زمنية خاصة، لتحقيق مصلحة معتبرة ودرء مفسدة معينة، كما تساعد معرفة الأسباب على تحديد ما نزل على العموم، ولم يرتبط بسبب خاص أو ظرف معين، مما يُعتبر أمراً أساسياً في استنباط الحكم[1].

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أن علم المعاني والبيان -الذي تُعرف به معاني القرآن وإعجازه ومقاصد كلام العرب- يدور على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب والمخاطَب، لأن الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين، وضرب على ذلك أمثلة منها: الأمر، حيث يدل على معنى الإباحة والتهديد والتعجيز، ولا يمكن تحديد المراد منه إلا بالأمور الخارجة عن مجرد الخطاب، وهو معرفة أسباب النزول التي تبيِّن مقتضيات الأحوال، ومثل: أسباب النزول في حق فهم نص القرآن الكريم، وتأخذ أسباب ورود الأحاديث الشريفة نفس الأهمية في فهم المراد. ثم بيَّن الإمام الشاطبي أن من متطلَّبات معرفة أسباب النزول ومقتضيات الأحوال معرفة عادات العرب أيام نزول الرسالة، لأن النصوص الشرعية جاءت مخاطِبةً العرب على مقتضى عاداتهم وأحوالهم، ولذا تتوقف معرفة المراد الإلهي من النصوص على معرفة هذه العادات، ويكون الجهل بأسباب النزول ومقتضيات الأحوال وعادات العرب موقعاً في الشُّبَه والإشكالات[2].

ويمكن تسمية هذا الضابط بالدلالة الاجتماعية أو دلالة السياق أو المقام، فهي الدلالة التي يقصدها المتكلم ويفهمها السامع من الكلام تبعاً للظروف المحيطة، بحيث تُوضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها، ويكون المقصود من الخطاب مرهوناً بالمقام الذي ورد فيه النص[3].

ولكن هذا الكلام لا يُقصد به ما ينتهجه بعض المعاصرين في هذه الأيام من دعاة تاريخية النصوص، الذين يخصُّون النصوص بمواضع نزولها، ويقصدون إلى المروق من الهدي الديني، واستبدال أحكامه بأحكام وضعية لا تمُتُّ إلى الإسلام بصلة. ولعل من الحِكم الإلهية في ورود أسباب النزول مستقلة عن نصوص القرآن الكريم، هو أن تبقى نصوصه على عمومها وإطلاقها وصياغتها الكلية، ما يفيد العموم في الأحكام، إلى جانب أثر الضابط الظرفي في البيان[4].

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٨٥. **فقه الواقع**، د.حصوة، ١٤٩.

(٢) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٣٤٧-٣٥١.

(٣) انظر: **أثر العرف في فهم النصوص**، العلواني، ٢٦٠.

(٤) انظر: **في فقه التدين**، النجار، ٩٦-٩٩.

خامساً: الضابط العقلي

والمقصود بهذا الضابط هو ما رُكِّب عليه عقل الإنسان من المنطق الفطري السليم في الفهم، الذي يشكل الأساس في كل فهم لأي نص، والمقصود بهذا الضابط أيضاً هو ضرورة مراعاة ما توصل إليه العقل الإنساني من العلوم والمعارف نتيجة النظر والبحث، التي من الممكن أن تكون أساساً لفهم المراد الإلهي من النصوص الشرعية. ولا بد من التمييز هنا بين المعارف والعلوم التي ثبتت على سبيل القطع بحيث لا تحتمل أي احتمال، كبعض القوانين الكونية، وبين المعارف التي تندرج تحت مجال الأفكار والافتراضات التي لم يثبت يقينها بعد، فالقسم الأول من هذه العلوم والمعارف القاطعة هي التي يمكن التعويل عليها في فهم المراد من البيان الإلهي، وأما القسم الثاني فلا يمكن التعويل عليه بشكل مستقل في فهم المراد الإلهي لاحتمال ورود الخطأ عليه، وإنما يمكن الاعتماد عليه كمرجح بين الاحتمالات الواردة في النصوص الظنية الدلالة[1].

ولا يمكن معرفة دور العقل في فهم النصوص الشرعية إلا من خلال التقسيم الذي اصطلح عليه علماء أصول الفقه للنصوص الشرعية، بحيث ترجع إلى: النصوص قطعية الثبوت فيما جاء من آيات القرآن الكريم، ونصوص السنة المتواترة، والنصوص ظنية الثبوت فيما جاء من أكثرية روايات السنة النبوية، كما أن هذه النصوص تنقسم من حيث دلالتها إلى قطعية الدلالة، وظنية الدلالة، ويختلف دور العقل في فهم النصوص القطعية والظنية، بحيث يقتصر دور العقل في فهم النصوص القطعية على التعرف على العلل في النصوص المعللة منها، والبحث عن مواطن وجودها في الواقع، لنسب دلالات النصوص (الأحكام) إلى الواقع المناسب، كما فعل سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم عند تخلُّف المناط[2]. ولا يتعدَّى دور العقل في النصوص القطعية هذا الأمر، وفيما سوى ذلك فهو يثبت ما أثبته النص القطعي، وما تسلِّم به العقول من الفهم القطعي السليم الذي يدل عليه النص، كدلالته على العدد (ثمانين) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ ﴾ [النور:٤]، فهذه الآية واضحة في أن عدد الجلدات ثمانون، بما لا يدع مجالاً للاحتمال في غير ذلك من الأعداد.

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٨٦-٨٧.

(٢) انظر: **أثر العرف في فهم النصوص**، العلواني، ٢٨٤-٢٨٥.

أما النصوص الظنية في الثبوت، فيتحدَّد دور العقل فيها في البحث عن مدى صحة نقلها وثبوتها عن النبي ﷺ، من خلال أدوات المعرفة التي صاغها علماء مصطلح الحديث، من مناهج نقد السند ودراسة الرجال. أما فيما يتعلق بالنصوص الظنية الدلالة، فيقتصر فيها دور العقل على محاولة الوصول إلى غلبة الظن في فهم المراد الإلهي من النص، بما يتلاءم مع روح الشريعة، ولا يخرج عن مقاصدها، بحيث يكون العقل وسيلة من وسائل الفهم، لا مشرعاً بذاته كما يريد بعض الزائغين.

وفي الخلاصة: فإن فهم النصوص هو عملية اجتهاد بشري في محاولة الكشف عن المراد الإلهي من النصوص الشرعية، ولما كان الجهد البشري غير معصوم، وقد يشوبه الخطأ والغفلة والقُصور، كان لا بد من وضع هذه الضوابط المنهجية المستقاة من الشريعة الإسلامية، بحيث يكون الاجتهاد في فهم النصوص سليماً، ومحفوظاً من مناقضة المراد الإلهي، أو الخروج عن روح الشريعة ومبادئها ومقاصدها.

المطلب الثالث: البعد الزمني في فهم النصوص

إن ما يتوصل إليه العقل بالاجتهاد من فهم النصوص إنما هو الأحكام الشرعية الناجمة عن النصوص، والتي تحدد منهج الخلافة الإنسانية في هذه الحياة وتنظمها، ولما كانت النصوص منقسمة إلى: قطعية وظنية، كانت هذه الأفهام المنبثقة عنها إما قطعية أو ظنية، فأما الأفهام القطعية فيُقطع فيها بأنها تعبر عن المراد الإلهي، أما الظنية فلا تفيد إلا الظن، وفي كلتا الحالتين يتوجب على الإنسان العمل بما اقتضته هذه النصوص من الأفهام (الأحكام). وإذا كان هذا حال فهم النصوص، فهل هذه الأفهام مطلقة عن الزمن ومستمرة في السابق واللاحق، دون أن يصيبها أي تغيير مهما تغير الزمن؟ أم أنها أفهام مقيدة بالزمن، بحيث يصح لكل جيل أن ينشئ أفهاماً تخالف أفهام السابقين بسبب تغاير الزمان والمكان والبيئة. وللإجابة على هذا السؤال يمكن تقسيم الأفهام التي تتناول النصوص إلى قسمين كالآتي:

أولاً: الأفهام المتغيرة

وهي الأفهام الناتجة عن النصوص الظنية في ثبوتها أو دلالتها، ولم يُنقل فيها إجماع صحيح عن العلماء في أحد العصور، ومن المعلوم أن هذه الفهوم إنما حصلت بعد النظر والبحث في احتمالات دلالات النص، وعمل العقل فيها على البحث عن الأدلة والقرائن التي تساعد في ترجيح أحدها على غيره من الأفهام الأخرى. وفي الحقيقة فإن الأدلة والقرائن التي تساعد على الترجيح بين الاحتمالات، هي عرضة للتغير والتبدُّل بسبب تطور العلوم والمعارف الإنسانية، فتظهر بذلك أدلة وقرائن جديدة لم تكن موجودة من قبل، تجعل وجهة النظر القديمة مرجوحة، وتدفع لترجيح وجهة نظر جديدة، ولعل هذا مما يفسر اختلاف اجتهادات العلماء بين الفينة والأخرى، كما كان من الإمام الشافعي حين انتقل من

العراق إلى مصر، حيث تظهر أدلة وقرائن جديدة للمجتهد، تساعده في بناء فهم جديد وترجيح ما لم يرجحه من ذي قبل.

والحال في هذا القسم من الأفهام أن الاجتهاد فيها متاح، وليس قاصراً على عصر دون عصر، ولا على مجتهد دون آخر، فكلما توافرت أدوات النظر والاجتهاد في فهم النصوص، صح لصاحبها الاجتهاد في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها، ويصح له مخالفة من سبقه بالإتيان بفهم جديد لم يُسبق إليه، أو ترجيح احتمال قديم كان مرجوحاً في الزمن الغابر، ما دام هذا معتمداً على أصول النظر والاستدلال، ومنضبطاً بمقاصد الشريعة(1).

وقد تحدَّث العلماء عن هذه الأفهام عند كلامهم عن تنقيح المناط وتخريجه، وقد أشار غير واحد من العلماء إلى أن هذه الأفهام متجدِّدة بتجدُّد الأزمان، وبسبب قابليتها الدائمة للتغيُّر والتجدُّد، فإنها قد تنقطع قبل فناء الدنيا(2)، وذلك لأنَّها عبارة عن احتمالات متعلقة بفهم النص، وقد يأتي يوم تُستغرق فيه جميع هذه الاحتمالات التي ترد على فهم النص، ويغدو عمل المجتهد حينها مقتصراً على الترجيح بين هذه الأفهام، بحيث لا يستطيع الإتيان بشيء جديد لم يُسبق إليه في فهم النص. وهذا الكلام أساسه راجعٌ إلى اللغة العربية التي هي لغة الوحي والتنزيل قرآناً وسنةً، فلما كان الأمر مرتبطاً بدلالات اللغة، وسعة الألفاظ لاحتمال المعاني، بحيث من الممكن أن تُستغرق هذه الاحتمالات جميعاً في يوم ما، وهنا لا بد من الانتباه إلى الضوابط السابقة في اعتبار الفهم، فهنالك أفهام جديدة للنصوص الشرعية لا تمُتُّ إلى دلالات اللغة، ولا روح الشريعة بأي صلة، بحيث لا يمكن اعتبارها احتمالاً من الاحتمالات المتاحة في فهم النص مطلقاً، كمن يقول بأن حد السرقة لا يجب إلا على الذي يمتهن هذا العمل مهنةً، لأن الإطلاق القرآني علَّق الحكم على كلمة (السارق)، ولا تجري تسمية الرجل بالسارق إلا إذا امتهن ذلك، فقد قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]. وهذا الفهم خاطئ، وفيه خروج على دلالات القرآن، وخروج عن حدود اللغة ودلالاتها؛ لأن المعلوم أن هذه الصفة تنطبق على من تحصل منه السرقة ولو مرة واحدة، ومن الأدلة على ذلك: السنة الشريفة الثابتة عن رسول الله ﷺ، وما جاء من تشريع تكرار القطع عند تكرار السرقة، فلو أن هذا الكلام صحيح لما كان لتكرار القطع أي معنى، لأن التكرار يثبت أن القطع يحدث من أول مرة تثبت فيها السرقة، ويتكرر بتكرار السرقة.

---

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٩٠-٩٢. **النص الديني**، قانصوه، ٢٠.

(٢) انظر: **الفروق وهوامشه**، القرافي، ٢/ ١٩٩. **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ٨٩-٩٠.

وإذا كانت هذه الأفهام قد تنقطع يوماً ما، فإن هذا لا يعني توقُّف الشريعة عن استغراق الوقائع، لأن المجتهد يختار الفهم الذي يراه راجحاً في زمانه، ولأن عملية تحقيق المناط لا تنقطع أبداً حتى تفنى الدنيا، فهي كلية عامة في كل زمان ومكان، وفي جميع الوقائع والأحوال(١).

ثانياً: الأفهام الثابتة

والمقصود بهذا القسم هو تلك الأفهام التي تتصف بالثبات والاستمرار في جميع الأماكن والأزمان، ومع جميع الأشخاص والأحوال، لأنها مرتبطة بالمبادئ الدينية، أو ما يسمى الثوابت. وهذه الأفهام هي الناتجة عن النصوص القطعية الدلالة، لأن طبيعتها مغلقة، بحيث لا يمكن أن ينالها التغيير ولا التبديل مهما تغير الزمان أو المكان أو الحال، وتشتمل هذه النصوص على مبادئ العقيدة الإسلامية، والمقدَّرات الشرعية، وأصول الأحكام في العبادات والمعاملات، إلى جانب المقاصد العامة في الشريعة، ما لا يتسع لتعدُّد وجهات النظر، ولا جهات الفهم، ولا الاختلاف، ولذلك كانت هذه الثوابت وما زالت موضع اتفاق لدى جميع المسلمين، لا يخالف فيها إلا زائغ.

ويُلحق بهذا القسم ما أجمع عليه الصحابة ﷺ من دلالة النصوص الظنية، مما نُقل إلينا عن طريق القطع والتواتر، لأن إجماعهم حجة بالاتفاق، لمعايشتهم التنزيل، ومعرفتهم بأحواله وأسبابه وظروفه، ومعرفتهم بتفسير النبي ﷺ وبيانه(٢)، فلما أجمعوا على ذلك الفهم، كان حجةً لا يصح مخالفتها، لدلالة نصوص الشارع بما يصل إلى حد التواتر المعنوي، على أن هذه الأمة لا تجتمع على الضلالة، ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى ضرورة التثبُّت من حصول الإجماع قبل زعمه في أي مسألة من المسائل، وضرورة وصوله بالنقل المتواتر الذي يفيد القطع، وإلا فلا يُعتبر هذا من الإجماع المعتبر عند الجماهير لعدم إمكان التأكُّد من ثبوته.

وقد ذكر الدكتور النجار أن هذه الثوابت تعرضت لموجات ومحاولات عديدة في تاريخ الفكر الإسلامي، تدعو إلى إعمال التغيير فيها، وتنفي عنها الثبات والديمومة، بحيث لا يبقى في الدين شيء ثابت، وتغدو جميع النصوص الدينية عرضةً لتدخُّل العقل، ومن هؤلاء غلاة المتصوِّفة والباطنية، الذين قصروا الأحكام على العامة، وسمحوا للخاصة بالتحلُّل من الأحكام، ومثلهم أصحاب الدعوة التاريخية الذين يذهبون إلى أن النصوص القطعية نزلت في أحوال معينة وأوضاع خاصة، وأن المهم هو مراعاة المقاصد فحسب دون النصوص، وقد أجروا ذلك في الآيات التي تتحدَّث عن أحكام الأحوال

---

(١) انظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ١٩٩.

(٢) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٩٢.

الشخصية والحدود، وتعلَّلوا بتغير الأوضاع والأحوال وما توافَق عليه الناس من عادات ومواثيق، ومن أمثلة ذلك: أنهم ذهبوا إلى أن حد السرقة يتعارض اليوم مع مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أصبح مقرراً عالمياً، ولذا لا يجوز تطبيقه في نظرهم.

وقد أبان الدكتور النجار بعد ذلك أوجه الخلل في هذه المذاهب، ومن ذلك أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المقاصد، ولكنها أبانت إلى جانب ذلك الوسائل المناسبة لتحقيق تلك المقاصد من خلال النصوص الشرعية، فلا يصح بعد ذلك افتراض أن تكون دلالات هذه النصوص قاصرة على المخاطبين أثناء نزول الوحي دون غيرهم، لأن الشريعة عامة في جميع البشر، ولا يصح تخصيصها إلا بدليل من نصوص الشرع، والأدلة على عموم الشريعة كثيرة.

أما ردُّه على الدعوة إلى تقديم الواقع وروح العصر على النص، فهو أن الواقع الذي تؤول إليه أوضاع البشر، ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل، فهو قد يتقدم إلى الحق في جانب، ويؤول إلى الباطل في جانب آخر، فاسم روح العصر اصطلاح يختلط فيه الحق بالباطل، والرشد بالضلال، ومن أمثلة ذلك: التعارف الحاصل في بعض البلدان على الإباحية الجنسية، فكيف يمكن لواقعٍ هذا وصفُه أن يكون قيِّماً على نصوص الشرع القطعية؟، ويبيِّن بعد ذلك أن مردَّ هذه الدعوى إلى الاعتقاد أن الواقع دائماً متجه نحو الأفضل، والخلط بين دور العقل في فهم الخطاب الشرعي، وبين دوره في التطبيق، ثم أعقب بأن هذه الدعوات تؤدي إلى نقض الدين من أساسه، ولو لم يتم التصريح بذلك عند كثير من دعاتها(١).

(١) انظر: **خلافة الإنسان**، د.النجار، ٨٣-١٠٣.

المبحث الثاني

أسباب النزول وأثر معرفتها في فهم النصوص

ويتضمن ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: معنى أسباب النزول وأهميتها

المطلب الثاني: علاقة أسباب النزول بالنص ودلالتها

المطلب الثالث: دور أسباب النزول في البيان

المبحث الثاني:
أسباب النزول وأثر معرفتها في فهم النصوص

على الرغم من أن أسباب النزول تُعتبر روايات ملحقة بالنصوص، لكنها لا تأخذ نفس الأولوية والقيمة التي تحتلها النصوص، لأنها روايات موقوفة على الصحابة ﷺ، إلا أنَّ هذه الروايات إنما هي عبارة عن وصف للحوادث التي نزلت الآيات بسببها، ولقد سبق البيان أن معرفة المقام الذي نزل النص فيه أمر أساس في فقه النص وفهمه. وفيما يأتي بيانٌ لآثار معرفة أسباب النزول في فهم النصوص، وما يشابهها من أسباب ورود الأحاديث النبوية.

المطلب الأول: معنى أسباب النزول وأهميتها

ليس كل ما ورد في القرآن الكريم ولا كل ما جاء في السنة الشريفة، جاء مرتبطاً بالظروف التي نزل في وقتها، ولذلك يمكن تقسيم الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من حيث ورودها على الأسباب إلى قسمين: **الأول**: ما جاء ابتداءً من غير سبب. **والثاني**: ما جاء جواباً على سؤال أو بسبب حادثة ما.

ويمثل القسم الأول أكثر آيات القرآن الكريم وروايات السنة النبوية، ولعل السبب في ذلك أن الشرع الإسلامي أراد أن يرشد الإنسانية إلى ما فيه صلاحها، بعيداً عن خصائص الجماعة الأولى التي عاشت التنزيل، ولذلك تجدر الإشارة هنا إلى أنه لا مزية للآيات أو الأحاديث الواردة على سبب على غيرها من نصوص الآيات والأحاديث الأخرى من حيث وجوب الامتثال، بل إن جميع النصوص الشرعية –من قرآن وسنة– هي واجبة الامتثال، بحيث يستوي في ذلك الوجوب ما جاء على سبب وما جاء ابتداءً من دون سبب، وما تمتاز به النصوص التي جاءت على سبب هو آثار معرفة الأسباب في فهم معاني النصوص التي جاءت بسببها[1].

---

(١) انظر: **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٧٦. **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة**، زاده، ٨٦٥. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٢٦-٢٨. **العجاب في بيان الأسباب**، العسقلاني، ١٥-١٦. والكلام فيه لمحقق الكتاب فواز زمرلي. الصحيح من أسباب النزول، السيد، ٣-٤. **الصحيح المسند من أسباب النزول**، الوادعي، ١٧. **أسباب النزول**، القاضي، ٥. **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**، ابن حمزة، ٩. **أسباب ورود الحديث**، أسعد، ٢٧. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٢١.

أولاً: معنى أسباب النزول

تدور أقوال العلماء قاطبةً -المتقدمين منهم والمتأخرين- على تعاريف متقاربة لسبب النزول، والتعريف الأشهر الذي عليه الجماهير أنَّ **سبب النزول** ((**هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه**))[1]، وقيل: ((هو الواقعة التي نزلت تلك الآية أو الآيات تتحدث عنها، أو تبين حكمها، ونظرة الشارع إليها يوم وقوعها))[2]، وفي تعبير آخر: ((هو ما نزل من القرآن بشأنه وقت وقوعه متحدثاً عنه أو مبيناً لحكمه حادثةً كانت أو سؤالاً))[3]. والظاهر أنَّ التعريف الأول هو الأرجح من بين هذه التعاريف المتقاربة، لدلالته على المعنى المراد من أسباب النزول، دون إطالة أو تكرار.

وإلى جانب أسباب نزول الآيات القرآنية، هنالك ما يسمى بأسباب ورود الحديث، والتي عرفها بعضهم بأنها: ((**هي الحال التي جرى فيها الحديث من جهة المشرع في سياق ما توافرت الدواعي إلى بيانه في محل وقوعه**))[4]، وقد جاء في تعريف آخر: ((هي الحادثة التي استدعت مجيء النص التشريعي مع اختلاف ظاهر في أن أسباب النزول تتعلق بنصوص القرآن، وأن أسباب الورود تتعلق بنصوص الحديث النبوي الشريف))[5].

ومن خلال كل ما تقدَّم يمكن تعريف أسباب ورود النص الشرعي بشكل عام بأنها: **"هي ما استدعى مجيء النص الشرعي"**، فإذا كان المراد منها ما يخص آيات القرآن (أسباب النزول) فيمكن تعريفها بأنها **"ما استدعي نزول الآيات القرآنية"**، وإذا كان المراد ما يخص الأحاديث النبوية (أسباب الورود)، فيمكن تعريفها بأنها **"ما استدعى مجيء الحديث الشريف"**.

والمعنى المراد من هذا التعريف السابق، أن سبب النزول هو تلك الحادثة التي وقعت في زمن النبي ﷺ، أو السؤال الذي تم طرحه على النبي ﷺ، ومن بعد ذلك جاءت الآية أو الآيات لتتحدث عن هذه الواقعة، أو تجيب عن هذا السؤال، فأسباب النزول إذن لا تشمل ما حصل قبل زمن النبي ﷺ، ((فكلمة الأسباب تحيل على المعطيات الواقعية والتاريخية التي حفَّت بالنص... وتحيل كلمة النزول على المعطيات النصية المتأتية من الوحي))[6].

---

(١) **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٧٦. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٢٦. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٠٦.

(٢) **مصادر التشريع الإسلامي**، صالح، ٨٢.

(٣) **أسباب النزول والقصص الفرقانية**، العراقي، ١/ ٢٥. وانظر: **أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين**، القاضي، ٥.

(٤) **علم أسباب ورود الحديث وتطبيقاته**، د.الأسعد، ٢٤.

(٥) **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٢٩.

(٦) **في الائتلاف والاختلاف**، الوريمي، ٢٧.

فضابط سبب النزول: أن ينزل القرآن الكريم من أجله، وفي زمن وقوعه، وأن يصح فيه النقل وتثبت الرواية. فلا تُعتبر الحوادث التي جرت قبل عهد النبي ﷺ، وفي عهود الأنبياء السابقين عليهم السلام أسباباً في نزول ما قصَّه الله تعالى من قصصهم وأحوالهم وما حلَّ بهم، وكذلك لا تشمل أسباب النزول الحوادث المستقبلة التي أخبر الله تعالى بوقوعها كأحوال اليوم الآخر. والطريق الوحيد لمعرفة أسباب النزول هو النقل الصحيح عن الصحابة رضي الله عنهم، الذين عايشوا التنزيل[1]، بحيث ((لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع، ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدُّوا في الطلاب))[2].

ولا بد من الإشارة إلى أنه قد تتعدَّد النصوص النازلة في سبب واحد، كما قد تتعدَّد الأسباب وينزل فيها نص واحد، وكذلك تختلف صيغ روايات أسباب النزول من حيث درجة قوة دلالتها على السببية، فأقواها: النص الصريح الذي لا يحتمل غير السببية، كقول الرسول ﷺ: (قد أنزل الله تعالى القرآن في كذا)، كما في قصة عويمر العجلاني رضي الله عنه الذي شكا إلى النبي ﷺ زنى امرأته، فنزلت آية الملاعنة في حقهما، وقال النبي ﷺ عندها: "قد أنزل الله القرآن فيك وفي صاحبتك"[3]، ويأتي بعد الصريح في القوة اللفظُ الظاهرُ الذي يحتمل غير السببية احتمالاً ضعيفاً، كتعقيب الراوي بالفاء وإدخالها على مادة (نزل) بعد ذكره الحادثة، وبعد ذلك تأتي الصيغة المحتملة احتمالاً متساوياً في الدلالة على السببية وغيرها، كقول الراوي: (أحسب أن هذه الآية نزلت في كذا)، أو يقول الراوي: (نزلت هذه الآية في كذا)، لأن هذه الصيغة تحتمل أن المذكور هو سبب النزول، وتحتمل أنه إشارة إلى موضوع الآية ومقصودها، وقد ذهب أستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد إلى أنَّ هذه الصيغة الأخيرة دل الاستقراء على أنها إذا دلت على شخص معين، أو حدثت لشخص محدد، فتُعتبر من الصيغ الصريحة في الدلالة على السببية[4].

ولقد صاغ أستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد منهجاً للتعامل مع أسباب النزول المتعددة المتعارضة الروايات، يتمثل هذه المنهج في عدة خطوات: تبدأ بالنظر في أسانيد الروايات وإثبات المقبول منها وردِّ غير المقبول، ومن ثم النظر في صيغة الروايتين المقبولتين، فإن كانتا غير صريحتين في السببية أمكن الجمع بينهما لإمكانية حملهما على التفسير، أما إذا كانت إحدى الروايتين صريحة والثانية غير صريحة، فتُعتبر

---

(١) انظر: **أسباب النزول القرآني**، د.عناية، ١٣. **أسباب النزول**، القاضي، ٥. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٩٦.

(٢) **كتاب أسباب النزول**، الواحدي، ٨.

(٣) **أخرجه البخاري**، كتاب التفسير، باب قوله عز وجل: "والذين يرمون أزواجهم"، رقم ٤٤٦٨، ٤/ ١٧٧١.

(٤) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٦٧-٨٥. **الوحي والواقع**، حنفي، ١٣٦.

الصريحة سبباً للنزول، وغير الصريحة تفسيراً للآية، أما إذا تعدَّدت الروايات المقبولة الصريحة، فيُنظر في القرائن وملابسات الرواية، للجمع بين الروايتين إذا أمكن عدم اللجوء إلى افتراض تكرُّر النزول، أو ترجيح إحداهما عند تعسُّر الجمع بينهما، فإن لم يمكن الترجيح بينهما يُصار إلى القول بتعدُّد الأسباب إن أمكن، وإلا فيُقال بتكرُّر النزول[١].

ثانياً: أهمية أسباب النزول في فهم النصوص

لما كانت أسباب ورود النص هي ما استدعى نزول الآية أو ورود الحديث، من حادثة أو سؤال، كان فهم هذه الحادثة بما تحمله من ملابسات وأحوال وظروف، سبباً أساسياً في فهم المراد من الآية القرآنية أو الحديث الشريف، حتى إنه لا يمكن فهم المراد من النص الذي جاء على سبب، إلا بمعرفة ذلك السبب معرفةً تامة، لأن بين النص القرآني وسبب نزوله –كما بين الحديث وسبب وروده– تآزراً معنوياً يصل إلى درجة التكامل، وأسباب النزول والورود بالنسبة إلى النص الشرعي، تشبه ما يسمى بالأعمال التحضيرية بالنسبة إلى النص القانوني، التي تسبق نظم القانون وصياغته، والتي لا بد من معرفتها لفهمه، ولكن الأمر أشد خطورة بالنسبة لأهمية معرفة أسباب النزول والورود في فهم النص الشرعي، لما يترتب على الجهل بها من الخطأ في تفسير القرآن الكريم والسنة الشريفة، واستنباط الأحكام الشرعية، مما يؤدي إلى تزييف الشريعة وتشويه غاياتها؛ ولذلك فإن على المجتهد الذي يريد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية أن يتعرَّف على أسباب نزول الآيات القرآنية، وأسباب ورود الأحاديث الشريفة، لكي يكون على تهيؤ من فهم المراد من النص الشرعي، ولما تقوم به هذه الروايات من تخصيص وتقييد وتأويل وتفسير، ولأن النص الشرعي إذا أُخذ على غير الوجه الذي اتضح بمعرفة أسباب وروده لم يُصِبْ وجه الدلالة المرادة منه[٢]. وهنالك وجهة أخرى تؤكد على أهمية معرفة أسباب النزول في فهم النصوص القرآنية، إلا أنها تنفي أن تكون معرفتها شرطاً في الاجتهاد[٣].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النصوص التي لم تَرِدْ على سبب خاص من آيات القرآن الكريم أو نصوص السنة الشريفة، لا بد فيها من معرفة «المقام الذي صدرت فيه، أي بأي وصف صدرت عن

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ١٦٦.

(٢) انظر: **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، زايدي، ٢٤٠–٢٤١. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٠٧ و١٢١. **تأويل النصوص**، قوميدي، ١٧٧. **مصادر التشريع**، صالح، ٨٢. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٤٥–٥٣ و١٠٣. **أصول الشريعة**، العشماوي، ٨٦.

(٣) انظر: **الاجتهاد في الشريعة**، العمري، ٧١.

النبي ﷺ: هل بوصفه مبلغاً، أم بوصفه إماماً مدبراً لشؤون الأمة، أو بوصفه بشراً عادياً يجتهد في أمور الدنيا كما يجتهد غيره؟))[1].

وقد جعل الإمام الشاطبي معرفة أسباب النزول شرطاً في العلم بالقرآن الكريم، واستدل على ذلك بأمرين: **الأول**: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به مقصد كلام العرب، يدور على معرفة مقتضيات الأحوال، من جهة الخطاب والمخاطَب؛ لأن الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب شخصين، فالاستفهام مثلاً: قد يدخله معنى التقرير أو التوبيخ أو غير ذلك، والأمر مثلاً: يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وما شابه، ولا يمكن تحديد المراد إلا بالأمور الخارجة (مقتضيات الأحوال)، لذلك كانت معرفة أسباب النزول رافعةً لكل مشكل، كما عبر الشاطبي. وأما الدليل **الثاني**: وهو أن الجهل بأسباب النزول يوقع في الشبه والإشكالات، ويجعل النص في حيز الإجمال، مما قد يكون مظنة للنزاع، وقد استدل على هذا المعنى بما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: "خلا عمر رضي الله عنه ذات يوم فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيُّها واحد؟، فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنه فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيُّها واحد وقبلتها واحدة؟، فقال ابن عباس رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين، إنا أُنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيمَ نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر رضي الله عنه وانتهره، فانصرف ابن عباس رضي الله عنه. ونظر عمر رضي الله عنه فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أعِدْ عليَّ ما قلت. فأعاده عليه، فعرف عمر رضي الله عنه قوله وأعجبه"[2]. ومن الأمثلة التي أكد بها الشاطبي صحة ما ذهب إليه: ما استشكل على مروان بن الحكم، فأرسل بوَّابه إلى ابن عباس رضي الله عنه يسأله عنه، من أنه لو كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذباً لعُذِّب الناس أجمعون، فقال ابن عباس رضي الله عنه: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه، فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران:١٨٧] إلى قوله: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران:١٨٨][3]، وقد عقَّب الشاطبي بأن هذا السبب هو الذي بيَّن المقصود من الآية، وهو غير ما يظهر منها[4].

---

(١) انظر: **الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٢٢.

(٢) **أخرجه أبو عبيد**: فضائل القرآن، ابن سلام، كتاب فضل القرآن ومعالمه، باب فضل علم القرآن والسعي في طلبه، ١/ ٨٤.

(٣) **أخرجه مسلم**، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم ٢٧٧٨، ٤/ ٢١٤٣.

(٤) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٣٤٧-٣٥٠. وانظر: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٢٢.

وقد نصَّ الإمام السيوطي على أن من فوائد معرفة أسباب النزول: الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال[1]، ولمعرفة أسباب النزول والورود فوائد أخرى كثيرة: منها: معرفة الحكمة من تشريع الحكم، ومنها: تخصيص الحكم بسببه عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، أو أخذه على العموم عند من يذهب إلى أن العبرة بعموم اللفظ، ومنها: أنه قد يكون لفظ الآية عاماً، ويأتي دليل آخر على تخصيصه، فإذا عُرف السبب أُخرجت صورته من التخصيص، ومن الفوائد أيضاً: الكشف عن مناط الحكم الذي يدل عليه النص؛ ولذلك لا يصح الفصل بين النص وبين الوقائع التي يعبر عنها، كما لا يصح الوقوف عند خصوصية هذه الوقائع، بل يجب الانتباه إلى دلالة صيغة النص، بحيث يُستفاد منها العلة، ويتم نقل حكم النص إلى الوقائع المماثلة.

ويذهب الدكتور القرضاوي إلى أن معرفة أسباب ورود الحديث قد تكون أشد أهمية في فهم النص من معرفة أسباب نزول القرآن؛ وذلك لأن القرآن عام وخالد وليس من طبيعته التعرُّض للجزئيات والتفصيلات، إلا لأجل أخذ المبادئ والعبر، بينما تعالج السنة الكثير من المشاكل والجزئيات الآنية، وفيها من التفاصيل ما ليس في القرآن الكريم، ولا بد من التفريق بين الخاص والعام، والمؤقت والخالد، والجزئي والكلي، والنظر في الملابسات والسياق أو المقام وأسباب ورود النص، يُعتبر خير معين في تسديد الفهم والتعرُّف على المراد الإلهي من الخطاب[2].

المطلب الثاني: علاقة أسباب النزول بالنص ودلالتها

إذا كانت أسباب النزول هي تلك الحادثة التي جاء النص بسببها، وهي تُترجم في نص الروايات الثابتة والمنقولة فيما صح عن الصحابة ﵃، وإذا كانت حادثة أسباب النزول جزءاً من الواقع وصورةً من صوره المحدودة في الزمان والمكان والأشخاص، فما هي العلاقة بين سبب النزول والنص الذي جاء على أثره؟، ثم ما هي الدلالة المعمول بها؟ هل هي دلالة النص الشرعي العام المطلق عن الزمان والمكان والأشخاص؟ أم دلالة رواية سبب النزول التي ترتبط بواقعة خاصة وحادثة محدودة بالزمان والمكان؟ وبصياغة أخرى ما هو المعمول به؟ هل هو عموم اللفظ (عموم النص)؟ أم خصوص السبب (سبب النزول)؟.

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، السيوطي، ٧.

(٢) انظر: **مفهوم النص**، أبو زيد، ١٠٣. **علم أسباب ورود الحديث**، أسعد، ٢٩. **أسباب ورود الحديث**، د.سعيد، ١٠٢. **كيف نتعامل مع السنة**، د.القرضاوي، ١٢٥-١٢٦.

وفي الحقيقة، يعمل هذا المطلب على الإجابة عن هذين التساؤلين السابقين، إجابة واضحة ومؤصلة.

أولاً: علاقة أسباب النزول بالنص

لما كان سبب النزول جزءاً من الواقع، كان الحديث عن علاقته مع النص، جزءاً من الحديث عن العلاقة بين الواقع والنص التي سبق التعرُّض لها في الفصل السابق، إلا أنَّ ما سيتم التعرُّض إليه هنا هو خصوص علاقة أسباب النزول بالنص، وما بُني عليها من استنتاجات في تصوُّر العلاقة بين النص والواقع.

يستدل بعض المعاصرين من أصحاب الاتجاه العلماني بأسباب النزول على وجود علاقة جدلية بين النص والواقع، ويشبه تلك العلاقة بمفاهيم المحاكاة والمماثلة والتشبيه والوصف، التي وصَّف فيها النقَّاد العرب علاقة التراث العربي بالواقع، ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنَّ علم أسباب النزول يطرح حقائق مؤداها أن النص هو عبارة عن استجابة للواقع بالتأييد أو الرفض، من خلال علاقة جدلية بينهما، ومنهم من يذهب إلى أبعد من ذلك من ادعاء تبعية النص القرآني للواقع، ويحاول هؤلاء البرهنة على ما ذهبوا إليه من خلال تصريحهم بأن كل آية من آيات القرآن الكريم نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأنَّ الآيات التي نزلت ابتداءً من دون سبب خاص لنزولها قليلة جداً، بل هي معدومة في نظر فريق منهم، فالوحي كله عندهم هو عبارة عن نداء للواقع، وكل فكرة فيه هي عبارة عن نداء لواقع خاص -هو سبب النزول-، فالنص في نظرهم إنما هو عبارة عن ثمرة التفاعل الحي مع الواقع التاريخي، ويعتبرون أسباب النزول هي التي تكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، والمراحل الدقيقة لتشكُّل النص في الواقع والثقافة، ويسلم فريق واسع من أصحاب هذا الاتجاه بأولوية الواقع على النص، بحيث يجعلون المجتمع أولاً، والنص ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً[(١)]، وفي أصحاب هذا الاتجاه من يسلمون بأن مصدر الوحي رباني يعلو على التاريخ والزمان والمكان، وأن كل ما سوى الوحي محتاجٌ إليه، فالأولوية هي للوحي على العقل والواقع، لأن الكلي أعظم وأشمل وأكمل من الجزئي، وفي هذا تناقضٌ واضح مع ما يذهبون إليه[(٢)].

---

(١) انظر: **الوحي والواقع**، د.حنفي، ١٣٥-١٣٦. **مفهوم النص**، أبو زيد، ٧٥ و٩٧. **جوهر الإسلام**، العشماوي، ٢٣. **أصول الشريعة**، العشماوي، ٨٢.

(٢) انظر: **مفهوم النص**، أبو زيد، ٧٥-٧٦ و٩٧.

فكلام البشر في نظر رجال المذهب العلماني هو الشرارة، والوحي هو النار، ودليلهم على ذلك: التداخل الحاصل بين كلام الله تعالى وكلام المؤمنين، وأن كلام البشر قد يأتي تماماً في الإبداع ككلام الله تعالى، وأن الوحي يجيب على تساؤلات المؤمنين، مستعملاً ألفاظهم، كما يعترف بالإحساس الجمالي بالطبيعة لدى البشر ويستجيب له، بل إن النص فوق ذلك كله قد يستعير كلام الكفار والمشركين، حتى إنه يُعرف مَن قائل تلك العبارة التي استعارها الوحي. ويمثل زعيم هذه المدرسة على ما يذهب إليه بما حصل من تفاعل الوحي مع الواقع واستجابته له في الإجابة عن النساء والكلالة، إلى جانب سورة المجادلة التي افتُتحت بقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة:١]، فهذه الآية –على حد تعبيره– تدل على أن البشر يتكلمون والله يستمع ويجيب، وبذلك يصل إلى النتيجة الأخيرة، وهي أن كلام الله جملةً هو عبارة عن استجابة لكلام البشر، وهذا الكلام –كما يذكر صاحبه– لا يعني إنكار الوحي، بل هو عبارة عن بيان كيفية بناء الوحي على كلام البشر، مما يدل على واقعيته[(١)].

في هذا الكلام السابق عدة إشكالات، وفيما يأتي تفيدها ومناقشتها والإجابة عليها من عدة وجوه:

الوجه الأول: لا تُعتبر وقائع أسباب النزول هي المنشئة لآيات القرآن الكريم، ولا علةً في تشريع الأحكام، وإنما هي عبارة عن مناسبات اختارت الحكمة الإلهية أن تكون محلاً للنزول، وما هي إلا عبارة عن وسيلة من الوسائل المساعدة على فهم النص الشرعي، فليس السؤال عن الأهِلَّة أو الخمر أو الروح هو المنشئ للآيات الواردة في هذه المواضيع، وإنما هي عبارة عن اقتران بين نزول الوحي وبين هذه الوقائع، وليس هذا الاقتران إلا عبارة عن مناسبة اختارها الله تعالى لتنزيل الوحي، والدليل على ذلك أن مضامين هذه النصوص التي أجابت على هذه التساؤلات، في كثير من الأحيان تخالف التصوُّرات الإنسانية التي ينشئها الواقع[(٢)].

الوجه الثاني: إن من الخيانة العلمية والمخاتلة الكلامية ما ادَّعاه الخطاب العلماني من أنَّ جميع آيات القرآن الكريم نزلت على أسباب، في حين أن الدراسة الاستقرائية لجميع المرويات الثابتة في أسباب النزول، لتثبت لأدنى ناظر، أن الآيات القرآنية التي جاءت على أسباب نسبتها بسيطة جداً بالنسبة إلى مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها ٦٢٣٦ آية، حيث لم يتجاوز عدد الآيات التي لها سبب نزول ٤٧٢ آية عند المدققين والمتحرين، و٨٨٨ آية عند المكثرين المتساهلين في الرواية، أي بنسبة ١٤ بالمئة من

(١) انظر: **الوحي والواقع**، د.حنفي، ١٣٩.

(٢) انظر: **سقوط الغلو العلماني**، د.عمارة، ٢٤٧.

مجموع آيات القرآن الكريم[1]، وهذا يدحض ادعاء أصحاب الاتجاه العلماني الذين يخالفون هذه المسلمات والحقائق الواضحة، ويُضاف إلى ذلك أنَّ كثيراً من الروايات التي أُدرجت في سياق أسباب النزول، ما هي إلا عبارة عن روايات عن مناسبة الآية، أي موضوعها وما أنزلت للتحدُّث في شأنه، وقد أشار الإمام الزركشي إلى هذا الأمر في قوله: ((وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أنَّ أحدهم إذا قال: (نزلت هذه الآية في كذا)، فإنه يريد بذلك أنَّ هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أنَّ هذا كان السبب في نزولها))[2]، وفي نفس السياق يقول ابن تيمية: ((وقولهم: (نزلت هذه الآية في كذا)، يُراد به تارةً: أنه سبب النزول، ويُراد به تارةً: أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب))[3].

الوجه الثالث: إذا كان البيان الإلهي قد استخدم بعض العبارات التي جاءت على لسان بعض الأشخاص، أو نقلها على سبيل الرواية، فهذا لا يعني مطلقاً أن الوحي الإلهي نتيجة من نتائج الواقع، بل هو عبارة عن مخاطبة الله تعالى للناس بما يفهمون ويعقلون، والدليل على ذلك: أنَّ من مسلمات الإيمان بالله ﷻ التسليم بأنه تعالى هو خالق الكون وما يحصل فيه من الواقع، وما دام هذا الواقع حادثاً فإنه لا يمكن أن يؤثر في كلام الله تعالى الأزلي، لأنه صفة من صفات الله تعالى الذي خلق الواقع، أما قضية نزول الآية أو الآيات على سبب أو حادثة ما، أو جواباً على سؤال ما، أو نحو ذلك، فهو عبارة عن اختيار الحكمة الإلهية للمقام المناسب في إنزال الوحي بالقرآن الكريم.

الوجه الرابع: إنَّ النظام التشريعي الذي جاء به القرآن الكريم، وما سنَّه من أحكام شرعية، يدل بلا أدنى شك على أن ما جاء في القرآن الكريم لم يكن استجابةً للواقع، فلقد أقر القرآن الكريم ما كان حسناً عند العرب، ويتوافق مع مقاصد الشريعة، وأنكر السيء ونفاه، ونظم الأحكام الشرعية بما يحقق الحكمة الإلهية من التشريع، ويتوافق مع مقاصد الشرع، وليس بما يتوافق ويستجيب لمقتضيات الواقع، والأدلة على ذلك أكثر من أن تُحصى، فالخمر الذي كان عادةً لا ينفك عنها حتى من دخل في الإسلام في بداية العهد، لم يكن تحريمه استجابةً للواقع، بل كان مضادةً ظاهرة لما اعتاده الناس، ولذلك كان من الرحمة الإلهية أن كان تحريم الخمر على مراحل، مما يسهل على من اعتاده الانتقال من الواقع الذي يعيش فيه إلى المنظومة التي سنها الله تعالى، ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: تحريم الربا الذي تواضعت عليه العرب في

---

(١) انظر: **موقف الفكر العربي العلماني**، د.الطعان، ٣٧٤-٣٧٥.

(٢) **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ١/ ٣٢. وانظر: **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، ١/ ٩٣. **لباب النقول**، السيوطي، ١/ ١٤. **روح المعاني**، الألوسي، ٢٤/ ٣٤. **تفسير التحرير والتنوير**، ابن عاشور، ١/ ٤٩.

(٣) **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ١٣/ ٣٣٩.

الجاهلية، وغير ذلك كثير: من سنِّ العبادات على نحو لم يُسبق إليه في أي واقع، وتشريع الحدود والتقديرات الشرعية والكفارات، على نحوٍ لم تعرفه العرب، ولا الأمم التي سبقتهم.

الوجه الخامس: القرآن الكريم يطفح بالأمثلة التي لم يستجب فيها للواقع عند حصوله، حتى يحين الوقت الذي اختاره الله تعالى لنزول الوحي، ومن أجلى الأمثلة وضوحاً: ما جاء في حادثة الإفك عن أم المؤمنين عائشة ﵂ [1]، وما لاك به بعض الناس من الكلام فيها، حين رجعوا من غزاةٍ وفقدت السيدة عائشة ﵂ عقدها، ورجعت تبحث عنه، حتى حمل الرجال هودجها على البعير وساروا به، ولم ينتبهوا لغيابها بسبب خفَّة وزنها، فلما رجعت لم ترَ منهم أحداً، وكان صفوان بن المعطل ﵁ من وراء الجيش، فقاد بها بعيره إلى أن وصلا الجيش، وقد أثار فيها عبد الله بن أبي بن سلول كلاماً غليظاً يتهمها في عرضها، وانتشر الكلام في ذلك، وتأخر الوحي عن النبي ﷺ شهراً، حتى نزلت براءتها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ لَا تَحۡسَبُوهُ شَرّٗا لَّكُمۖ بَلۡ هُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُم مَّا ٱكۡتَسَبَ مِنَ ٱلۡإِثۡمِۚ وَٱلَّذِي تَوَلَّىٰ كِبۡرَهُۥ مِنۡهُمۡ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١١﴾ [النور:١١]. ومن المعلوم أنَّ هذه الحادثة من أشد الحوادث وقعاً في حياة النبي ﷺ، ومن أعظمها تأثيراً في صفوف المسلمين، لما حمله الكلام الذي انتشر عن أم المؤمنين عائشة ﵂ من إساءة لها وللنبي ﷺ، ورغم كل ذلك الاستدعاء من الواقع، لم ينزل الوحي إلا بعد شهر من حدوث الحادثة، وهذا يدل بجلاء على أن أسباب النزول إنما هي عبارة عن مناسبات اختارها الله تعالى، لتكون محلاً لنزول الآيات، وهذا يخالف ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه العلماني.

ومن الأمثلة التي تردُّ على دعاة العلمانية: أنَّ القرآن الكريم لم يستجبْ إلى كثير من الدعوات التي خرجت من الواقع، كتلك التي طلب فيها الكفار من النبي ﷺ، أن يفجر ينبوعاً لهم من الأرض، أو نحو ذلك من الأمور التي كانوا يطلبون حصولها، لتكون دليلاً على صدق نبوته ﷺ في نظرهم، وسبيلاً إلى إيمانهم به، ولكن الوحي الإلهي لم يستجبْ لكلامهم، ولم يُلبِّ دعوتهم التي رواها لنا البيان الإلهي في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ٩٣﴾ [الإسراء:٩٠-٩٣]. فمن أين يكون الوحي الإلهي تابعاً للواقع وصدىً عنه؟ وكيف يصح كلام أصحاب المنهج المادي الماركسي الذي يجعل النص ثمرةً من ثمرات الواقع وتابعاً له ومعلولاً به وجوداً وعدماً؟[2].

---

(١) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضاً، رقم ٢٥١٨، ٢/ ٩٤٢. **وأخرجه مسلم**، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، رقم ٢٧٧٠، ٤/ ٢١٢٩.

(٢) انظر: **سقوط الغلو العلماني**، د.عمارة، ٢٤٧.

وفي الخلاصة: إنَّ أسباب النزول من حيث إنها واقع تتمثل علاقتها بالنص والوحي الإلهي، في أنها عبارة عن مناسبات، اختارتها الحكمة الإلهية محلاً ووقتاً لنزول الوحي الإلهي، وليست هي المنتجة للوحي الإلهي، ولا الدائرة في فلك الواقع كيفما دار، وإن كل تلك الدعوات العلمانية المادية تحاول الاتكاء على أسباب النزول، للانخلاع من ربقة الدين، وتحكيم الواقع على النص، مما فيه قلب للحقائق، وخروج على المسلَّمات الدينية، وما يفرِّغ الدين من مضمونه والنص الشرعي من معناه الذي يدل عليه، ويؤدي إلى اعتماد الناس على هواهم واتجاهاتهم في صياغة ما شاؤوا من الأحكام، لأن بوسعهم أن يجرُّوا النصوص الشرعية إلى ما يريدون من الفهم، ما دام النص الشرعي تابعاً للواقع.

وفي الحقيقة، كيف يصح إهدار النص الشرعي القطعي الثبوت من آيات كتاب الله تعالى، من أجل خبر آحاد ظني الثبوت؟! في حين أن الأدق هو الجمع بين دلالات النص اللغوية، وفهم الدلالات التفسيرية لأسباب النزول(1)، فاختيار البيان الإلهي للواقع الإنساني بأن يكون سبباً للنزول، فيه من الحِكم الشيء الكثير، ومن ذلك: حرص القرآن على اقتناع الإنسان بأوامره وخطابه، مع أن بوسع القرآن أن يعلن أوامره مطلقةً عن الواقع الإنساني ويجرَّ الناس إليها، ولكن لا يتوافق هذا مع الحكمة والرحمة الإلهية(2).

فالإسلام لم يأتِ ليخضع لأهواء الناس ومجريات الحياة، وإنما جاء ليرتفع بالناس إلى ميزان الحق والعدل والمصلحة الحقيقية، ويكفَّ عنهم الإثم والبغي والعدوان والظلم، فهذا التشريع الرباني لم يأتِ به الواقع أو المجتمع، حتى يخضع له ويستجيب لظروفه، وإنما هو تشريع إلهي من لدن رب العالمين، ومهمته أن ينظم الحياة، ويصوِّب الخطأ، ويقوِّم الاعوجاج، وليست مهمته تبرير الأوضاع القائمة، ولا تسويغ التصرفات الجارية(3).

ثانياً: دلالة أسباب النزول على العموم والخصوص

إن معظم النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، نصوص عامة ومجردة عن الزمان والمكان والأشخاص، أو في اصطلاح أدق: هي نصوص موضوعية مجردة غير ذاتية، فهي تتناول الأحكام في صياغة مطلقة، لا تتعلق بذوات أشخاص معينين بالذات، وإنما بُنيتها تقوم على الصياغة التي تبني الأحكام على التعلُّق بالأوصاف والمناطات، فمتى ما توافرت هذه الأوصاف والمناطات في واقع ما،

---

(1) انظر: **سقوط الغلو العلماني**، د.عمارة، ٢٤٩.

(2) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٦٤.

(3) انظر: **الجامع في فقه النوازل**، ابن حميد، ٣٧.

أنزلت عليه الدلالة النصية، ونُسب إليه الحكم. هذه هي القاعدة العامة في التعامل مع نصوص الشريعة، ولكنْ هنالك مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية جاءت على أسباب خاصة، وحاكت وقائع معينة، وأجابت أشخاصاً محددين، وهي في جملتها تحمل نفس طريقة الصياغة من العموم والإطلاق، ولكن لدى هذا التقابل الدلالي بين العموم في صياغة النص والخصوص في واقعة السبب، يجب البحث عما إذا كانت دلالة العموم ما زالت على ما هي عليه من الإطلاق والتجريد، أو أن النصوص التي نزلت على أسباب خاصة، يُؤخذ فيها بالدلالة الخاصة التي تحملها هذه الأسباب.

قبل بيان آراء العلماء في هذه الحالة من التقابل بين عموم اللفظ وخصوص السبب، لا بد من الوقوف على حالات التقابل بين النص والسبب عموماً، وبيان آراء العلماء فيها، ومن ثم يتم بيان آراء العلماء في هذه الحالة على وجه التفصيل والبيان.

تتعدَّد حالات تقابل النص مع سبب نزوله بين العموم والخصوص إلى أربعة حالات[1]:

الحالة الأولى: العموم في النص وسبب نزوله: وذلك بأن يأتي النص بلفظ عام غير مخصوص، ويكون سبب نزوله عاماً غير مختص بشخص أو أشخاص محددين، أو واقعة خاصة، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾ [آل عمران:١٦٩]، فهذه الآية عامة في التحدُّث عمن قُتل في سبيل الله تعالى، ودليل العموم فيها لفظ: (الذين)، وهو اسم موصول ويُعتبر من ألفاظ العموم. وأما سبب نزول هذه الآية: فما رواه سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما من أن رسول الله ﷺ قال: "لما أصيب إخوانكم بأحد، جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر، ترِد أنهار الجنة، تأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم، قالوا: من يبلغ إخواننا عنا أنا أحياء في الجنة نُرزق، لئلا يزهدوا في الجهاد، ولا ينكلوا عند الحرب، فقال الله سبحانه: أنا أبلغهم عنكم. قال: فأنزل الله: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ إلى آخر الآية"[2]. وواضحٌ من خلال رواية سبب النزول هذه أن الآية نزلت على سبب عام، لا يختص بشخص محدد، أو بواقعة بعينها، وهو عموم نسبي هنا لأنه يتكلم عن شهداء معركة أحد، وكذلك جاء نص الآية القرآنية الذي يُجبب في الجهاد في سبيل الله تعالى عاماً لجميع المسلمين، وأفاد أنَّ الشهداء في

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٩٢.

(٢) أخرجه أبو داود والحاكم وصححه وأحمد: **سنن أبي داود**، كتاب الجهاد، باب في فضل الشهادة، رقم ٢٥٢٠، ٣/ ١٥. **مسند أحمد**، مسند عبد الله بن العباس، رقم ٢٣٨٨، ١/ ٢٦٥. **مستدرك الحاكم**، كتاب الجهاد، رقم ٢٤٤٤، ٢/ ٩٧. وقال الحاكم عقب تخريجه للحديث: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه على ذلك الذهبي.

سبيل الله أحياءٌ عند ربهم يُرزقون، وفي مثل هذه الحالة فإنَّ الدلالة العامة هي المعتبرة، لأن العام يُفهم على عمومه، إذا لم يوجد دليل مخصِّص، وهذا موضع اتفاق لدى العلماء قاطبةً(١).

الحالة الثانية: الخصوص في النص وسبب نزوله: وهي عكس الحالة السابقة، والمقصود بها ورود نص خاص الدلالة، على سبب نزول خاص، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾﴾ [الليل:١٧]، فقد روى عبد الله بن الزبير عن أبيه ﷺ أنَّ أبا قحافة قال لأبي بكر: "أراك تعتق رقاباً ضعافاً، فلو أنك إذ فعلت ما فعلت، أعتقت رجالاً جلداً، يمنعونك ويقومون دونك. فقال أبو بكر: يا أبتِ، إني إنما أريد ما أريد لما نزلت هذه الآيات فيه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الليل:٥-٧]، إلى قوله عز وجل: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليل:١٩-٢١]"(٢). فلفظ الآية خاص لدخول أل العهد على لفظة (أتقى)، ليُراد بها شخص معهود، وهو سيدنا أبو بكر الصديق ﷺ، ولمجيء اللفظة على صيغة أفعل التفضيل التي تفيد قطع المشاركة، وتمنع إفادة الاستغراق، إذ لو أُريد بها العموم، لجاءت بلفظ "(التقي) وهو لفظ محتمل أيضاً، واللفظ الصريح في العموم هو (من اتقى)، وإلى جانب هذا اللفظ الخاص، جاء سبب النزول خاصاً في سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، وفي هذه الحال يتم قصر خصوص اللفظ بخصوص السبب، بحيث لا يحمل اللفظ الخاص غير ما جاء السبب من أجله، وهذا أيضاً موضع اتفاق بين العلماء(٣).

الحالة الثالثة: العموم في السبب والخصوص في اللفظ: والمقصود بهذه الحالة أن يأتي النص الخاص في لفظه، على سبب عام غير مخصوص بشخص أو واقعة، وقد ذهب الشيخ الزرقاني إلى أن هذه الحالة غير واردة، وهي عقلية محضة، وعلَّل ذلك بأن حكمة الله تعالى تجلُّ عن أن تأتي بجواب قاصر لا يتناول جميع أفراد السبب المسؤول عنه، وأنها تخل ببلاغة القرآن التي تراعي مقتضيات الأحوال(٤). وقد ردَّ أستاذنا الدكتور الرشيد على هذا الكلام بأن أدلة الشرع تدل على إمكانية تخصيص بعض الأفراد بالحكم دون غيرهم، ومثَّل على ذلك بمسألة رضاع الكبير وقصة الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان، وأعقب بأنه لا منافاة بين تخصيص بعض الأفراد بالحكم، وبين مراعاة مقتضيات الأحوال، بل قد يكون من الحكمة

---

(١) انظر: **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٨٨. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٩٢-٣٩٣.

(٢) أخرجه الحاكم، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقد سكت عنه الذهبي: **مستدرك الحاكم**، كتاب التفسير، رقم ٣٩٤٢، ٢/ ٥٧٢.

(٣) انظر: **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٨٩. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٩٣-٣٩٤.

(٤) انظر: **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٨٩.

ومراعاة مقتضيات الأحوال تخصيص بعض الأفراد بالحكم، وليس في ذلك قصور في الإجابة، فالحكم على المذكور الخاص يعني أن المسكوت عنه ليس داخلاً في الحكم، ويمكن التعامل مع هذه الحالة كما أشار أستاذنا الدكتور الرشيد بأحد الأساليب الآتية: **الأول**: إخراج المسكوت عنهم من الحكم، وتقييد الحكم بالمذكور فقط، وهذا عند من يحتج بمفهوم المخالفة. **والثاني**: ترك المسكوت عنه على الأصل الذي كانوا عليه من الحكم قبل ورود النص الخاص، وهذا مذهب من لا يعتد بمفهوم المخالفة، ويقول باستصحاب الحال. **والثالث**: الأخذ باحتمال اختصاص السائل بالحكم على أنه متعلق بشخصه كرضاع الكبير وقصة الأعرابي(١).

الحالة الرابعة: العموم في اللفظ والخصوص في السبب: وصورة هذه الحالة: أن يأتي لفظ النص عاماً بحيث يتسع لسبب النزول وغيره من الأفراد الأخرى، أو أن يأتي الجواب أعم من السؤال، ومثال ذلك: آيات الظهار التي جاء فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ ﴾ [المجادلة:٣]، والتي نزلت في خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها التي شكت سوء خلق زوجها إلى النبي ﷺ، وظهاره لها، وما جاء من أنها مكثت حتى نزل على النبي ﷺ الوحي، فقال لها ﷺ: "يا خويلة، قد أنزل الله جل وعلا فيك وفي صاحبك. قالت: ثم قرأ علي: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [المجادلة:١] إلى قوله: ﴿ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾ [المجادلة:٤]"(٢). فهذه الآيات عامة في صياغة أحكام الظهار، في حين أن سبب نزولها خاص بخولة بنت ثعلبة رضي الله عنها وقصتها مع زوجها، ومثل ذلك: نزول آيات اللعان في هلال بن أمية رضي الله عنه وشأنه مع زوجه، والتي سبق الكلام عنها في الفصل السابق من هذه الدراسة. وقد اتفق العلماء في هذه الحالة على أنه إذا قامت قرينة تفيد تخصيص لفظ النص العام بسبب نزوله، فإن حكم النص يُخص بسبب النزول دون غيره من أفراد العام، ولكنهم اختلفوا فيما لو لم توجد قرينة ترجح تخصيص النص بسبب النزول،

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٩٥-٣٩٨.

(٢) أخرجه ابن حبان وأبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه الحاكم: **صحيح ابن حبان**، كتاب الطلاق، باب الظهار، رقم ٤٢٧٩، ١٠/ ١٠٧. **سنن أبي داود**، كتاب الطلاق، باب في الظهار، رقم ٢٢١٤، ٢/ ٢٦٦. **سنن ابن ماجه**، باب فيما أنكرت الجهمية، رقم ١٨٨، ١/ ٦٧. **سنن النسائي (المجتبى)**، كتاب الطلاق، باب الظهار، رقم ٣٤٦٠، ٦/ ١٦٨. **مستدرك الحاكم**، كتاب التفسير، رقم ٣٥٩١، ٢/ ٥٢٣. وقال الحاكم عقب تخريجه للحديث: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وقال عنه الذهبي: صحيح.

فهل يُترك النص العام على عمومه ويُؤخذ به، أم يُؤخذ بما دل عليه السبب من الخصوص، وبعبارة أخرى: هل العبرة في هذه الحالة في عموم اللفظ أم في خصوص السبب؟

ذهب الجمهور في هذه الحالة إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أي أن حكم النص يتناول جميع أفراد اللفظ، بما في ذلك سبب النزول، وقد ذهب بعض أهل العلم -وهم المالكية والمزني من الشافعية- إلى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بمعنى أن دلالة الآية تُقصر على سبب النزول دون غيره من الأفراد الأخرى التي يشملها لفظها، بحيث تبقى الأفراد الأخرى على ما هي عليه حتى يأتي دليل آخر يبين حقيقة حكمها[1].

ولقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بدليلين، هما:

الدليل الأول: الأصل في التشريع العموم، والحجة للفظ الشرع دون غيره، وقد جاءت روايات عن الصحابة ﷺ والسلف تثبت أن هذا جارٍ أيضاً في حق الآيات التي وردت على أسباب خاصة، كالذي ورد عن محمد بن كعب من القول: ((إن الأمر ينزل في الرجل ثم يكون عاماً))[2]، ومن ذلك: إجماعهم على نزول آيات اللعان والظهار على أسباب خاصة، مع قولهم بعموم الحكم لجميع المسلمين، وقد وردت أمثلة كثيرة في فقه الصحابة ﷺ والتابعين، تدل على عدم حصرهم حكم النصوص بأسباب نزولها.

الدليل الثاني: لو كان المراد من النصوص التي نزلت على أسباب خاصة، تخصيص حكمها بما نزلت فيه، لكان الأحرى أن يأتي النص خاصاً، فلما جاء عاماً فلا بد من التعامل معه حسب صيغته العامة، ولو تم صرفها عن العموم لكان خروجاً عن أصل صياغتها من غير دليل ولا قرينة.

ويزيد أستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد على ما استدل به الجمهور وجوهاً تعضد أدلتهم، وتقويها، وتظهر قوة ما ذهبوا إليه، ويرد فيها على من يدعي أن مذهب الجمهور يتعارض مع القاعدة القائلة: (إذا تعارض عام وخاص قدم الخاص على العام)، إذ يبين أنَّ هذه القاعدة ليست من المجمع عليه بين العلماء، وأنَّه لا يوجد تعارض بين النص العام وسبب نزوله الخاص، فالسبب استدعى النص، والنص جاء بحكم تكليفي عام، يشمل سبب النزول كفرد من أفراده، وأضاف إلى ذلك أنَّ هنالك من يشترط في تخصيص العام أن يكون المخصص قطعياً (متواتراً) أو ما يقرب من القطع (المشهور)، وهم الحنفية الذي

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٢٣٦. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ١/ ١٨١. **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ٣٩٠. **الإبهاج**، البيضاوي، **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٣٥٢. **المختصر**، البعلي، ١/ ١١٠. ٢/ ١٨٥. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٢٣٠-٢٣٢. **أسباب النزول**، الرشيد، ٣٩٧-٤١٢. **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٩٨.

(٢) **سنن سعيد بن منصور**، كتاب التفسير، باب تفسير سورة البقرة، ٣/ ٨٣١.

يعتبرون دلالة العام على أفراده قطعية، وكذلك يشترطون تأخر المخصص عن العام، وهذا غير حاصل هنا، فسبب النزول الخاص يأتي قبل مجيء النص العام، وفي النهاية يصل أستاذنا الدكتور الرشيد إلى أنه لا تعارض بين الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وبين القاعدة التي تفيد ترجيح الخاص على العام عند التعارض(١).

أما أدلة من خالف الجمهور، وذهب إلى أن العبرة بخصوص السبب فهي كالآتي:

الدليل الأول: لو كانت العبرة بعموم اللفظ لجاز أن يدخل على النص التخصيص من مخصص منفصل ويُخرج سبب النزول من العموم، ولما اتفق العلماء على عدم جواز إخراج سبب النزول من العموم، كان لا بد من القول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ. والجواب على ذلك: أنه لا إشكال في تخصيص النص العام بإخراج غير محل سبب النزول من العموم، أما سبب النزول فلا يمكن إخراجه من العموم لامتيازه على غيره من أفراد العام بورود النص في شأنه، وهذا يعني القطع باشتماله في الحكم.

الدليل الثاني: لو كانت العبرة بعموم اللفظ لخلا ذكر السبب من الفائدة. وهذا كلام فاسد، إذ لا يمكن حصر فائدة ذكر سبب النزول في الأخذ بالخصوص، فله من الفوائد الشيء الكثير، مما يعين على توضيح المبهم، وتسمية من نزلت في حقه الآيات، بالإضافة إلى الامتناع عن إخراج صورة السبب بأي مخصص.

الدليل الثالث: لو كانت العبرة بعموم اللفظ لاقتضى ذلك أن لا يكون النص الذي يمثل الجواب مطابقاً للسؤال الوارد في سبب النزول، وهذا ينافي بلاغة القرآن. ويُجاب على هذا بأن أسباب النزول لم تأتِ كلها على صيغة السؤال والجواب، وأن عموم اللفظ يفيد الإجابة على ما جاء في السؤال وزيادة على ذلك، وهذا لا يعني عدم التطابق، وأنه لا يصح التسليم بأن مجيء الجواب أعم من السؤال ينافي بلاغة القرآن، لأن هذا واقع في أكثر من موضع في كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾ ﴾ [البقرة:٢١٧].

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٢٣٦. **المحصول**، الرازي، ٣/ ١٨٩. **رفع الحاجب**، السبكي، ٣/ ١٢٣-١٢٩. **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٣٩٠. **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٨٩-٩٢. **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٤٠٣-٤٠٥.

الدليل الرابع: لولا أن المراد من النص خصوص السبب لما تأخر نزوله إلى وقت حصول السبب، والجواب على هذا الوجه: أن الله تعالى أن ينشئ التكاليف في الوقت الذي يشاء، ولعل حكمة الله وعلمه اقتضيا أن يؤخر نزول النص إلى وقت حصول الواقعة، وفي ذلك ما فيه من داعٍ للانقياد(١).

والناظر في أدلة المانعين من الأخذ بعموم اللفظ يلحظ أن أدلتهم عقلية، وفيها تعميم غير دقيق، وبذلك يظهر أن مذهب الجمهور هو الأقوى، وهو مؤيد باجتهاد الصحابة والسلف الصالح، والخلاصة: أن الحجة في اللفظ الصادر عن الشرع، وليس في الحوادث التي استدعت النص، فإن كان لفظ النص عاماً وجب إجراؤه على عمومه(٢).

ولقد ذاع عند أصحاب الاتجاه العلماني الإنكار على مذهب الجمهور، ورفض القاعدة القائلة بتقديم عموم اللفظ على خصوص السبب، حيث يذهب بعض المعاصرين إلى أن التمسك الدائم بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب، يؤدي إلى نتائج لا يسلم بها الفكر الديني، ومن ذلك إهدار حكمة التدرج في تشريع الأحكام، وتهديد الأحكام التي جاء بها النص الشرعي بعدم تطبيقها، ويستدل صاحب هذا الاتجاه على ذلك بما انتهجه البيان الإلهي من التدرج في تحريم الخمر، لما في ذلك من التمهيد لالتزام الناس بهذا الحكم(٣). ويذهب أستاذنا الدكتور أحمد الطعان إلى أن ما يذهب إليه دعاة المادية والعلمانية من ترجيح خصوص السبب، يريدون به أن يجعلوا الواقع حاكماً على الشرع، وأن يُلغوا العمومات الموجودة في النص الشرعي، ليبحثوا عن المبررات المناسبة ويلفقوها إلى نصوص الشرع، لتبرير الواقع وأعمال السلاطين وآرائهم واتجاهاتهم ونزواتهم، وبنصوص الدين نفسه، بل ويحلوا لهم أن يعملوا الناسخ تارةً، والمنسوخ تارةً أخرى، بما يتلاءم مع النزوات والتوجهات الانتهازية(٤).

المطلب الثالث: دور أسباب النزول في البيان

بعد أن تبيَّن معنى أسباب النزول، وأهميتها في فهم النصوص، وظهر أن علاقتها بالنص إنما هي علاقة مناسبة اقتضتها المشيئة الإلهية لِحِكم عديدة، ومن ذلك: إعانة المخاطبين على فهم المراد الإلهي، من خلال نزول النص على سبب خاص في الواقع، وبعد أن تبيَّن أنَّ الأصل لدى جمهور علماء أصول الفقه هو العمل بعموم النص وعدم الاحتكام إلى خصوص السبب، بعد كل ذلك غدا من الأهمية بمكان تبيين

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٢٣٦. **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٣٩٠-٣٩٢. **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٣٣٤. **مناهل العرفان**، الزرقاني، ١/ ٩٢-٩٦.

(٢) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٤٠٥-٤١٢. **الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٠٨. **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٩٩.

(٣) انظر: **مفهوم النص**، أبو زيد، ١٠٤-١٠٨.

(٤) انظر: **موقف الفكر العربي العلماني**، د.الطعان، ٣٧٦.

الحالات التي يخرج فيها سبب النزول عما هو عليه من المناسبة فقط وإغفال خصوصيته، لكي يصبح وسيلةً أساسيةً من وسائل بيان النص الشرعي. ولما كانت رواية سبب النزول هي رواية نصية، فإنها تُعامل معاملة النصوص من حيث التمحيص في صحة ثبوتها، ومن حيث دلالتها على المراد، وتأثيرها في فهم النص القرآني التي وردت فيه، ومن المعلوم أن روايات أسباب النزول يجري عليها ما يجري على النصوص من العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفسير، والظهور والتأويل. وفيما يأتي بيانٌ للحالات التي يتدخَّل فيها سبب النزول، من تخصيص وتقييد وتفسير وتأويل.

أولاً: تخصيص العام

يُعتبر التخصيص أهم عمليات البيان عند علماء أصول الفقه، وهو يتناول كماً كبيراً من النصوص الشرعية، ولما كانت دلالة العام تتناول جميع الأفراد المندرجين تحته، فإن وظيفة التخصيص تتمثل في قصر حكم النص على بعض الأفراد دون سائرهم، ويكون ذلك حين يرد نصان: أحدهما عام في دلالته، والثاني خاص فيها، فيُحمل العام على الخاص، ما لم يرد دليل خارجي أو قرينة صارفة تدعو إلى اعتبار العموم أو الخصوص، وهذا هو محل الأخذ بخصوص أسباب النزول وتخصيص العام، وهذه الحالة هي التي يأتي فيها سبب النزول خاصاً، والنص عاماً، فقد سبق البيان أن الأصل هو أن العبرة بالعموم لا بالخصوص، إلا في حال وجود نص خارجي آخر، أو قرينة قوية تدل على أن المراد من النص هو الخصوص وليس العموم، وفي هذه الحالة فإن الحقيقة هي أن المخصص هو الدليل الخارجي أو القرينة وليس سبب النزول[1].

ومن الأمثلة الواردة في هذه الحالة قول الله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [المائدة:٩٣]. نص هذه الآية عام في الدلالة على رفع الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كلهم، في عموم الطعام والشراب، ولكن بشرط التقوى والإيمان وعمل الصالحات، ولكن في الحقيقة فإن المراد من هذه الآية هو معنى خاص، يدل عليه سبب نزولها وتشهد له أدلة أخرى.

يروي سيدنا أنس ﷺ قصة نزول هذه الآية فيقول: "كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، وكان خمرهم يومئذ الفضيخ، فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي: (ألا إن الخمر قد حرمت). قال: فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فخرجت فهرقتها، فجرَت في سكك المدينة، فقال: بعض القوم: قد قُتل قومٌ

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٧٠-٣٧١.

وهي في بطونهم، فأنزل الله: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ [المائدة:٩٣]"[1].

ويبين سبب النزول هذا أن المقصود بالآية هو رفع الجناح عن أولئك الذين ماتوا وفي بطونهم وعروقهم من الخمر قبل تحريمها، من شهداء بدر وأحد، فهؤلاء هم الذين رُفع عنهم الجناح دون غيرهم. والدليل الذي يثبت أن المراد هو تخصيص عموم الآية بهؤلاء، هو أن تحريم الخمر سبق نزول هذه الآية في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ [المائدة:٩٠]، وهذه الآية تدل على تحريم الخمر، في حين تدل تلك على إباحة كل المطاعم والمشارب بشرط الإيمان والتقوى، ولما لم يدل دليل على أن تلك الآية ناسخة لتحريم الخمر، ولما استمر النبي ﷺ وصحابته الكرام ﷺ على تحريم الخمر بعد نزول هذه الآية، دلَّ ذلك على أنَّ المراد بتلك الآية خصوص ما جاء به السبب، وهم شهداء بدر وأُحد الذين ماتوا قبل نزول تحريم الخمر.

ومن الأمثلة على هذه الحالة أيضاً ما تحمله بعض الآيات من وعيد أو وصف مذموم لأمر ما، أو لجماعة ما، وليس المقصود من ذلك العموم، بل المقصود هو خصوص هذه الجماعة، مع أن اللفظ عام، ودلالته واضحة في العموم، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِن تَعْفُوا۟ وَتَصْفَحُوا۟ وَتَغْفِرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾ ﴾ [التغابن:١٤]، وظاهر هذه الآية -كما هو واضح- يدل على أن من الأزواج والأولاد من هو عدو، ولذلك تأمر بالحذر من الأزواج والأولاد عموماً، ولكن لسبب النزول دور مهم في تفسير هذه الآية، فهو يشير إلى أن هذه الآية نزلت في الأولاد والأزواج الذين منعوا الرجل من الهجرة شفقة عليه[2].

فقد سُئل ابن عباس ﷺ عن هذه الآية، فقال: "هؤلاء رجال أسلموا من أهل مكة، وأرادوا أن يأتوا النبي ﷺ، فأبى أزواجهم وأولادهم أن يدَعوهم أن يأتوا رسول الله ﷺ، فلما أتوا رسول الله ﷺ، رأوا الناس قد فقُهوا في الدين، هموا أن يعاقبوهم، فأنزل الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ ﴾ [التغابن:١٤]"[3]. فسبب النزول هذا واضح في أنَّ معنى

---

(١) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، كتاب المظالم، باب صب الخمر في الطريق، رقم ٢٣٣٢، ٢/ ٨٦٩. **وأخرجه مسلم**، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، رقم ١٩٨٠، ٣/ ١٥٧٠.

(٢) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٨٣.

(٣) أخرجه الترمذي والحاكم: **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب "ومن سورة التغابن"، رقم ٣٣١٧، ٥/ ٤١٩. وقال الترمذي عقب تخريجه: هذا حديث حسن صحيح. **مستدرك الحاكم**، كتاب التفسير، تفسير سورة التغابن، رقم ٣٨١٤، ٢/ ٥٣٢. وقال الحاكم عقب تخريجه للحديث: حديثٌ صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وقال عنه الذهبي: صحيح.

الآية مخصوص بأولاد وأزواج مخصوصين، وهم من منعوا الآباء من الهجرة إلى المدينة شفقةً عليهم ورأفةً بهم، وفوَّتوا عليهم شرف الهجرة، فكانوا بصنيعهم هذا كالأعداء لهم، فينبغي أن يحذر المؤمن من أهله مَن كان هذا وصفُه[1].

وهذه هي وجهة نظر أستاذنا الدكتور عماد الرشيد، ولكن في نظري: إن هذه الآية لا تصلح دليلاً على عمل سبب النزول بتخصيص العموم لسببين: **الأول**: أنه لم تأتِ قرينة أو دليل مستقل آخر يعضد المعنى المخصوص الذي جاء به سبب النزول، وهو حمل الآية على هؤلاء الأشخاص المخصوصين دون سواهم، وبذلك اختل شرط تخصيص سبب النزول لعموم اللفظ، فيجب إذن أن يبقى لفظ الآية على عمومها. **والثاني**: أن الآية هي من قبيل المطلق وليست من قبيل العام، والدليل على ذلك دخول (من) التبعيضية على لفظة (أزواجكم وأولادكم)، ما يشير إلى أنَّ معنى الآية هو: وجود بعض الأزواج والأولاد ممن هم أعداء للمرء، وليست الآية عامة في دلالتها، فلم تقل الآية: (إن أزواجكم وأولادكم)، حتى يُنظر في طريقٍ لتخصيصها. ولذلك فإن الظاهر أن الراجح هو ترك دلالة هذه الآية على ما هي عليه من الإطلاق، وحملها على معناها الظاهر، وهو أنَّ هنالك من الأزواج والأولاد مَن هو عدوٌّ للمرء، فإذا تعرَّف الإنسان على من هذا وصفُه، وجب عليه الحذر منهم، وسبب نزول الآية إنما هو عبارة عن مناسبة، ويكون الراجح هو الأصل المعمول به من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في هذا المثال، ويؤيد هذا الترجيح الواقع العملي الذي ينبئ بوجود أبناء وأزواج يعاملون الآباء معاملة الأعداء، من المكر والخديعة، وأخذ المال بغير وجه حق، وما إلى ذلك.

وكما أن أسباب النزول قد تكون مخصصة لآيات القرآن الكريم عند شهادة قرينة أو دليل خارجي على إرادة التخصيص، فإن أسباب ورود الحديث لها نفس الدور أيضاً، ومن أمثلة ذلك: ما جاء عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: كان النبي ﷺ في السوق، فقال رجل: يا أبا القاسم، فالتفت إليه النبي ﷺ، فقال: إنما دعوت هذا، فقال النبي ﷺ: "سمُّوا باسمي، ولا تكنُّوا بكنيتي"[2]. فدلالة هذا الحديث عامة تدل على المنع من التكني بكنية النبي ﷺ مطلقاً، ويرى الدكتور القرضاوي أن سبب ورود الحديث يدل على

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٣٨٤.

(٢) متفق عليه واللفظ للبخاري: **أخرجه البخاري**، كتاب البيوع، باب ما ذكر في الأسواق، رقم٢٠١٤، ٢/ ٧٤٦. **وأخرجه مسلم**، كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم، رقم ٢١٣١، ٣/ ١٦٨٢.

اختصاص المنع بزمان النبي ﷺ، لئلا يحدث التباس في دعائه ﷺ ومناداته، والقرينة التي استدل بها هي تكني كثير من العلماء بأبي القاسم من غير نكير من أحد، وذلك بعد وفاته ﷺ (1).

ثانياً: تقييد المطلق

كما أن أحوال النص مع سبب نزوله تتراوح بين العموم والخصوص، فكذلك الأمر بالنسبة للإطلاق والتقييد، فقد يأتي النص مطلقاً وسببه مقيداً، وقد يكون العكس، وقد يأتيان مطلقان، أو مقيدان، ولا خلاف في عدم وقوع التقييد في الحالتين الأخيرتين، لعدم وجود التعارض بين مطلق ومقيد، والأصل هو ترك النص على إطلاقه وعدم تقييده بسبب نزوله، وهذا يشبه تركه على عمومه وعدم تخصيصه بما ورد في سبب نزوله، فإذا ورد النص مطلقاً على واقعة حال معينة، فلا يحمل النص على واقعة الحال، بل تبقى دلالة النص على إطلاقها.

ولكن هنالك حالة يمكن فيها أن يُقيد سبب النزول إطلاق النص، وهي فيما لو شهد دليل خارجي أو قرينة مستقلة على إرادة التقييد، وبشرط في النص وسبب نزوله: أن يكون أحدهما –وهو الأول- مطلقاً والثاني مقيداً، وأن يكونا مما اتحد حكمه وسببه بالاتفاق، أو مما اتحد حكمه ولو اختلف سببه عند الجمهور، كما يُشترط ورود دليل خارجي مستقل عن النص وسبب نزوله أو قرينة تدل على إرادة التقييد دون الإطلاق. ولما كان سبب النزول هو عبارة عن رواية نصية، فإنها تُعامل معاملة النص، فيُشترط لتقييد سبب النزول مطلق النص: أن تكون رواية سبب النزول متواترة عند الحنفية دون غيرهم من الجمهور الذين لا يشترطون هذا الشرط، بل يجيزون تقييد السنة للقرآن ولو كانت آحاداً(2).

والمثال على تقييد سبب النزول لمطلق النص: جاء في حق المحرم في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة:١٩٨]، فلفظة (فضل) نكرة جاءت في سياق الإثبات، فهي مطلقة، فتحتمل عقد التجارة، وتحتمل عقد النكاح، وتحتمل غير ذلك مما يُطلق عليه تسمية (فضل). أما سبب نزول هذه الآية: فما رواه ابن عباس رضي الله عنهما فقال: "كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية، فلما كان الإسلام فكأنهم تأثموا فيه، فنزلت: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة:١٩٨]، في مواسم الحج"(3).

---

(١) **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ٢٩.

(٢) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٤٤٢-٤٥٣.

(٣) **أخرجه البخاري**، كتاب البيوع، باب "الحلال بين والحرام بين"، رقم ١٩٤٥، ٢/ ٧٢٣.

وواضحٌ من سبب نزول هذه الآية، أن الصحابة ﷺ تأثموا أن يُتاجروا وهم مُحرمون، فجاءت الآية ونَفَت عنهم الجناح في ذلك، وهذا يعني أن إطلاق الآية غير مقصود، وإنما المقصود أنه لا حرج عليهم في الاتجار وهم محرمون، والدليل الذي يدل على أن إرادة الإطلاق غير مراد، هو أن الشرع حرم النكاح للمحرم والإنكاح، كما جاء ذلك في رواية سيدنا عثمان بن عفان ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لا يَنكح المحرم ولا يُنكح ولا يخطب"(١)، وما دام الشرع قد حرم النكاح، وهو مما يندرج تحت الإطلاق الوارد في لفظة (فضل)، كان ذلك دليلاً على أن هذا المطلق مقيد، وليس متروكاً على إطلاقه، وقد بيّن سبب النزول أنه مقيد بالاتجار دون غيره.

وفيما يأتي مثالٌ على عدم صحة تقييد النص المطلق بسبب نزوله، بسبب عدم توافر الدليل أو القرينة الخارجية: وهو قول الله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ ﴾ [البقرة:١٩٦]. فهذه الآية تدل على عدم جواز حلق الرأس قبل يوم النحر، إلا في حالة المرض أو الأذى بالرأس، فله أن يحلق ويفدي، والبيان الإلهي في هذه الآية واضح في أن المراد بالأذى: الأذى المطلق، من خلال لفظة (أذى)، فهي نكرة في سياق الإثبات، فتفيد الإطلاق.

وأما سبب نزول هذه الآية فهو: ما قاله كعب بن عجرة ﷺ: "وقف عليَّ رسول الله ﷺ بالحديبية ورأسي يتهافت قملاً، فقال: يُؤذيك هوامُّك؟ قلت: نعم، قال: فاحلق رأسك، أو قال: احلق. قال: فيَّ نزلت هذه الآية: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ ﴾ إلى آخرها. فقال النبي ﷺ: صم ثلاثة أيام، أو تصدق بفرق بين ستة، أو انسُك بما تيسَّر"(٢).

وسبب النزول هذا يدل على أن الأذى الذي شرع رسول الله ﷺ فيه الحلق: هو القمل، ولكن هذا لا يقيد إطلاق الآية، لأن العبرة بإطلاق النص لا بتقييد السبب، كما ذكر أستاذنا الدكتور عماد الرشيد، واستدل على ذلك بوجهين، هما: **الأول**: إدراج لفظة (المرض) في النص باعتباره سبباً في جواز الحلق، وهذا يدل على أن الأذى ليس محصوراً بالقمل، بل بأي مرض كان. **الثاني**: استفسار النبي ﷺ في قوله: (يؤذيك هوامُّك) يدل على أن علة إباحة الحلق هي مطلق الأذى(٣).

---

(١) **أخرجه مسلم**، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم ١٤٠٩، ٢/ ١٠٣٠.

(٢) متفق عليه: **أخرج البخاري**، كتاب الحج، باب قول الله تعالى "فمن كان منكم مريضاً"، رقم ١٧٢٠، ٢/ ٦٤٤. **وأخرجه مسلم**، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، رقم ١٢٠١، ٢/ ٨٦٠.

(٣) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٤٥٥-٤٥٧.

ثالثاً: تأويل الظاهر

التأويل عند علماء أصول الفقه مرادف للتفسير، والفارق بينهما أن التأويل يفيد الظن بالمراد، بينما يفيد التفسير القطع به[1]، وينقسم التأويل عند العلماء إلى مقبول وغير مقبول، والمقصود بالتأويل المقبول عند جمهور علماء أصول الفقه: ((هو **حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده**))[2]، وهذا التعريف يظهر أن للتأويل المقبول شرطان، هما احتمال اللفظ للمعنى المؤول، واعتضاد هذا المعنى بدليل آخر. ومما ورد في تعريف التأويل أيضاً أنَّ: ((التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لاعتضاده بدليل يغلب على الظن أن مراد المخاطب من كلامه ذلك الاحتمال، لا الاحتمال الظاهر. ثم الاحتمال قد يكون في غاية البعد فيفتقر إلى دليل يؤيده في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفي معه الدليل القريب))[3]، ويبيِّن هذا التعريف أقسام التأويل من قريب وبعيد، ويبيِّن أيضاً أن من شرط التأويل البعيد اعتضاده بدليل قوي هو أقوى من الاحتمالات الأخرى التي يدل عليها اللفظ. أما الحنفية فيذهبون إلى أنَّ ((حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر))[4].

ولعل تعريف الآمدي هو الأرجح من بين تعريفات الجمهور كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين[5]، ولا يختلف تعريف البخاري من الحنفية عنه كثيراً إلا في زيادة اشتراط غلبة الظن، ويمكن من خلال الاستفادة مما سبق من تعريفات، تعريف التأويل المقبول شرعاً بأنه **"حمل اللفظ على خلاف الظاهر مما يحتمله النص ويدل عليه دليل ينتهض به إلى تغليبه على الظاهر"**. وواضحٌ من هذا التعريف أنه يحد التأويل بأنه حملٌ للفظ على احتمال غير ظاهر، بسبب توافر دليل يجعل هذا الاحتمال أقوى من الظاهر، ويتبين من هذا التعريف أن التأويل الذي لا يوافقه احتمال اللفظ في دلالته اللغوية أو الشرعية أو العرفية، ولا يؤيده الدليل الصحيح المعتبر –كالقرآن الكريم والحديث الصحيح والإجماع وشهادة عرف أهل اللغة–، لا يُعتبر تأويلاً مقبولاً، بل هو تأويلٌ فاسد لا يصح التعويل عليه، كما يبيِّن هذا التعريف اشتراط أن يكون الدليل قادراً –من حيث درجة قوته– على الانتهاض بالاحتمال إلى التغليب على دلالة

---

(١) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي، ١/ ٣٧٦.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٥٩.

(٣) انظر: **تقويم النظر**، أبو شجاع، ١/ ٩٤.

(٤) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٦٨.

(٥) انظر: **التأويل**، طالب، ٣٧.

الظاهر؛ ذلك أن ((الاحتمال يقرب تارةً ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسَّط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً))[1]، ولقد ذكر الإمام الغزالي هذا الشرط فقال: ((وإن كان بعيداً [أي التأويل] افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده، حتى يكون ركوبُ ذلك الاحتمال البعيد، أغلبَ على الظن من مخالفة ذلك الدليل. وقد يكون ذلك الدليل قرينةً، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه))[2]. ويقول الإمام الجويني في بيان معنى الظاهر: ((قال القاضي: هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة. والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر، وتبقى من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها، فإنه ذكر تردُّد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة. ويخرج مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس، المنتهية في جريانها حائدة عن الحقيقة إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها كالدابة، فإنها من دب يدب قطعاً، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر، فإنها مختصة بأشياء تدب، فهذا في ظاهره جهة المجاز وتأويله جهة الحقيقة، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها: فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات إذا طلب الطالب الحمل عليها))[3]، ومن خلال هذا الكلام يتبين أن الظاهر لا يقتصر على الحقيقة، بل يُطلق كما يبين الإمام الجويني على الأمر المطلق الذي يفيد الوجوب في الظاهر والندب أو الإباحة بالتأويل، والنهي المطلق الذي يفيد التحريم في الظاهر والكراهة بالتأويل، ويفيد الندب والإباحة بالتأويل، وصيغة النفي المطلق التي تفيد نفي الجواز في الظاهر ونفي الكمال في التأويل، وصيغ العموم التي ظاهرها العموم، وتأويلها إرادة الخصوص. وإذا تبيَّن هذا فإن أفضل بيان لمعنى الظاهر المذكور في التعريف، هو ما قاله الدبوسي: ((الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى فيه مع تجويز غيره))[4]، ويعبر عنه الرازي بتعبير قريب فيقول: ((والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً))[5]، فلا يقتصر الظاهر على الحقيقة والمجاز، بل يشمل جميع الألفاظ التي تشير إلى معنى راجح، وفيها احتمال مرجوح في إرادة غيره.

---

(١) انظر: **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٧٨. وانظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٦٠.

(٢) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٩٦.

(٣) **البرهان**، الجويني، ١/ ٢٧٩.

(٤) **تقويم النظر**: الدبوسي، ١/ ٩٣.

(٥) **المحصول**، الرازي، ٣/ ٢٣٠.

والتأويل منه ما هو واجب، وهو الذي لا يستقيم معنى لفظه لو تُرك على الظاهر، كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يوسف:٨٢]، وعامة المفسرين على أن المراد من السؤال هنا: هو سؤال أهل القرية -وهي قرية من قرى مصر-؛ وذلك لعدم إمكان حمل هذا النص على ظاهره، ففي النص حذف، وعبارته مجازٌ لا يُراد به ظاهره[1]. ومن التأويل: ما هو جائز، وهو ما سيتم تناوله بالشرح والأمثلة في هذا الموضع.

وإذا تبيَّن معنى التأويل وشروطه وأقسامه، فلا بد من بيان أنَّ الأصل هو العمل بظاهر النص، ولا يجوز ترك المعنى الظاهر المتبادر للفهم، إلا إذا ورد دليل صحيح قوي صارف لظاهر النص، ومن الأدلة التي تدل على ذلك، ما سبق ذكره في الفصل السابق من أنَّ النبي ﷺ طلب من هلال بن أمية ﷺ البينة من الشهود على ما ادعاه من قذف زوجته واتهام شريك بن السحماء بالزنا بها، وذلك عملاً بظاهر الآية: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾ [النور:٤]، حتى جاء دليل آخر يصرف هذا الظاهر عما هو عليه من العموم، إلى استثناء الأزواج وتشريع الملاعنة في حقهم في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ ﴾ [النور:٦] وما يتبعها من الآيات.

وبعد التسليم بأن الأصل هو العمل بالظاهر، وأنه لا يصح تأويل النص وحمله على ما يحتمله من الوجوه غير الوجه الظاهر، إلا إذا جاء دليل يقتضي ذلك، وبعد التسليم بأن أسباب النزول ما هي إلا عبارة عن روايات نصية، إذا ثبتت صحتها، أمكن الاعتماد عليها في تأويل النص وصرفه عن دلالته الظاهرة، ويجب التقيُّد بالشروط التي سبق بيانها في التأويل، من اشتراط احتمال اللفظ للمعنى الذي يُصار إليه بالتأويل، وتوافر الدليل الصحيح المعتبر القادر على تأويل النص، بمعنى: أن يكون سبب النزول ثابتاً من حيث سنده، ودلالته تقوى على إرادة المعنى الذي يشير إليه.

وترجع قوة الدليل الذي يتم التأويل به -وهو هنا سبب النزول- إلى مدى التداول والاستخدام، فإن كان معنى سبب النزول متداولاً، فإن التأويل يكون قريباً، أما إن كان معنى سبب النزول قليل

---

(١) انظر: **تفسير الواحدي**، ١/ ٥٥٧. **تفسير البغوي**، ٢/ ٤٤٣. **تفسير النسفي**، ٢/ ٢٢١. **تفسير السمرقندي**، ٢/ ٢٠٦. **الكشاف**، الزمخشري، ٢/ ٤٦٧. **تفسير البيضاوي**، ٣/ ٣٠٤. **فتح القدير**، الشوكاني، ٣/ ٤٦. **المحرر الوجيز**، الأندلسي، ٣/ ٢٧١. **تفسير السمعاني**، ٣/ ٥٦. **تفسير أبي السعود**، ٤/ ٣٠١. **زاد المسير**، الجوزي، ٤/٢٦٨. **تفسير ابن أبي حاتم**، ٧/ ٢١٨٣. **تفسير القرطبي**، ٩/ ٢٤٦. **تفسير الطبري**، ١٣/ ٣٧. **روح المعاني**، الألوسي، ١٣/ ٣٨.

التداول مقارنةً بالمعنى الظاهر من النص، فعند ذلك يكون التأويل بعيداً، وعندها يحتاج إلى دليل آخر يعضده للانتقال من الظاهر إلى المؤول[1].

ومن الأمثلة على التأويل القريب بأسباب النزول، قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾ ﴾ [البقرة: ١٥٨]، ودلالة هذه الآية واضحة في أن السعي بين الصفا والمروة أمر مباح، والدليل على ذلك لفظة (فلا جناح)، ونفي الجناح في الشريعة يفيد الإباحة دون غيرها من الأحكام، وهذا هو المعنى الظاهر من الآية. ولكن سبب النزول يبين أن المراد من هذه الآية غير الظاهر، فقد جاء عن عروة بن الزبير ﷺ أنه قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ فقلت لها: أرأيت قول الله: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة:١٥٨] إلى آخر الآية؟ فقلت لعائشة: فوالله ما على أحد جناح ألا يطوف بين الصفا والمروة. فقالت عائشة ﷺ: "بئس ما قلت يا ابن أختي، إن هذه الآية لو كانت على ما أوَّلتها عليه كانت: (فلا جناح عليه ألا يطوف بهما)، ولكنها إنما أنزلت في الأنصار قبل أن يسلموا، كانوا يُهِلُّون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدون عند المشلَّل، وكان مَن أهلَّ لها يتحرَّج أن يطَّوف بين الصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، وقالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرَّج أن نطَّوف بالصفا والمروة، فأنزل الله: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة:١٥٨]. قالت عائشة: قد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بهما، فليس لأحدٍ أن يترك الطواف بهما"[2].

وواضحٌ أن سبب النزول هذا يدلُّ بشكل صريح على أنه لا يصح حمل الآية على ظاهرها من أنَّ السعي بين الصفا والمروة مباح، بل إن رفع الجناح في الآية يدل على المشروعية، وسبب مجيء الآية بهذا اللفظ كما أوضح سبب النزول: أن الأنصار كانوا يتحرجون من السعي بين الصفا والمروة لأنهم كانوا في أيام الجاهلية يعبدون الأصنام هناك، فجاءت الآية بلفظ رفع الجناح، ورواية سبب النزول تدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجبٌ لا يصح لأي أحد تركه أبداً، وذلك واضح في قول السيدة عائشة ﷺ: "قد سن رسول الله ﷺ الطواف بهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بهما"، وإذن، فإن سبب النزول أوَّل المعنى الظاهر من نفي الجناح، من إرادة الإباحة إلى إرادة المشروعية، والمشروعية هنا جاءت بمعنى

---

(١) انظر: **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٥٠٦.

(٢) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة وجُعل من شعائر الله، رقم ١٥٦١، ٢/ ٥٩٢. **وأخرجه مسلم**، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، رقم ١٢٧٧، ٢/ ٩٢٩.

الوجوب بدلالة سبب النزول، ويُعتبر هذا التأويل من التأويلات القريبة، لأن دلالة الآية لا تحتاج إلى دليل قوي لصرفها عن ظاهرها، فرفع الجناح عن الطواف، لا يتعارض مع وجوب الطواف.

أما التأويل البعيد بأسباب النزول، فيُشترط له ورود دليل قوي يرجح المعنى المؤول، ذلك أنه في هذه الحالة يكون اللفظ شديد الظهور، بينما يكون الاحتمال الذي يؤيده التأويل قليل الاستعمال، ولذا كان لا بد من ورود دليل قوي، يثبت أن المراد من اللفظ ليست تلك الدلالة الظاهرة، بل غير ذلك من الاحتمالات التي يحتملها اللفظ، ويشهد لها سبب النزول. ومن الأمثلة على هذا النوع من التأويل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [النساء: ٩٣]، فهذه الآية تدل على أن كل من يقتل مؤمناً متعمداً يكون خالداً في النار، سواء أستحلَّ القتل، أم لم يستحله، ولكن جماهير علماء المسلمين لا يحكمون على خلود مرتكب الكبيرة في النار، ما دام لم يستحل القتل، ويذهبون إلى أن المراد بهذه الآية شخص مخصوص، وأن التوبة مقبولة من القاتل، وقد استدل الجمهور على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾ ﴾ [النساء:١١٦]، فهذه الآيات وما يشابهها تدل على أن كل ذنب دون الشرك يقبل الله تعالى فيه التوبة، ولكن حكم الخلود في النار مقصور على من يقتل المؤمن مستحلاً ذلك لمخالفته النص القاطع، وهذا يودي به إلى الكفر، وبذلك يكون حكمه كحكم من نزلت في حقه الآية(١).

وسبب نزول هذه الآية كما ذكر المفسرون أن مقيس بن سبابة لما قُتل أخوه هشام في بني النجار، ولم يعلموا له قاتلاً، فأعطوه أهله الدية، وسوس له الشيطان وهو راجع مع زهير بن عياض الفهري إلى رسول الله ﷺ في المدينة، فرمى الفهري بصخرة فقتله، ثم ركب بعيراً من إبل الدية وساق البقية إلى مكة كافراً، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآية(٢). فسبب النزول هذا يدل على أنَّ المراد بهذه الآية ليس ظاهرها الذي يدل على أن كل قاتل مخلد في النار، بل هي مخصوصة بمن تعاضد لديه القتل مع الكفر والارتداد، كمن استحل القتل عمداً، أو نحوه من أسباب الكفر، وعلى ذلك تكون الآية من العام المخصوص.

---

(١) انظر: **تفسير البغوي**، ١/ ٤٦٤. **فتح القدير**، الشوكاني، ١/ ٤٩٩. **تفسير النسفي**، ١/ ٢١٥.

(٢) انظر: **غوامض الأسماء المبهمة**، ابن بشكوال، ١٢/ ٧٦١. **الإصابة في تمييز الصحابة**، العسقلاني، ٢/ ٥٧٨.

وما سبق يمكن اعتباره من أمثلة التأويل الجائز، لأنه يمكن حمله على أحد الوجهين: على وجه الظاهر، أو على وجه التأويل الذي شهد له الدليل، أما التأويل الواجب فهو ذلك النوع من التأويل الذي لا يمكن فيه حمل النص فيه على ظاهره، ولا بد من صرف المعنى فيه إلى أحد الوجوه التي تحتملها العبارة ليستقيم المعنى، ومن أمثلة ذلك: قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فلا يمكن حمل معنى الآية على الظاهر من نسبة القرب المكاني لله تعالى، ويشهد لذلك سبب نزول الآية الذي رواه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، من أن الرسول ﷺ حين سأله رجل: "ربنا يسمع الدعاء؟ أم كيف ذلك؟، فأنزل الله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة:١٨٦]"[(١)]، ويدل سبب النزول هذا على أن المراد من الآية هو أن الله تعالى يسمع الدعاء، وما جاء في الآية من وصف الله تعالى بالقرب، هو من باب مشاكلة الجواب للسؤال. ويشهد لهذا ما جاء في رواية أخرى عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "الدعاء هو العبادة، وقرأ: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [غافر:٦٠]، فقال أصحابه: أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فنزلت: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة:٧٦]"[(٢)]، ومن الأدلة التي يمكن بها تقوية هذا التأويل: أنه لو حُملت الآية على ظاهرها، لاقتضت أن الله تعالى قريب من عباده كلهم، والقرب المكاني من العباد كلهم محال، فظهر أن المراد من ذلك: العلم وسماع دعائهم.

وفي الخلاصة: فإنه على الرغم من اتفاق العلماء على أسس وقواعد التأويل وشروطه، فإنهم اختلفوا في التطبيقات العملية، وذلك بسبب تفاوت أحكام العقول في الحكم على التأويلات من حيث القرب والبعد، ومن حيث الحكم على الدليل بالقوة أو الضعف، وما دام التأويل هو عمل اجتهادي في محاولة فهم المراد الإلهي، فلا بد من اشتراط مراعاة دلالات اللغة العربية، وعدم معارضة الأدلة الثابتة بالقطع

---

(١) **كنز العمال**، المتقي الهندي، كتاب الأذكار، باب في الدعاء، رقم ٤٨٨٣، ٢/ ٢٦٠. وقد نقل أن الترمذي قال بأن الحديث حسن صحيح، وأنه أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وقال: صحيح الإسناد وابن أبي شيبة، ولكني لم أجد أن أحداً منهم أخرجه في كتابه، والغريب أن المتقي الهندي ذكر نفس الحديث في موضع آخر، وقال عنه: ((في هذه الإسناد علتان: الرجل المبهم، وتدليس الوليد بن مسلم، وأنا أخشى أن يكون هذا الحديث موضوعاً)). **كنز العمال**، المتقي الهندي، ١٤/ ٦٧.

(٢) **أخرجه الترمذي**، كتاب القراءات عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة البقرة، رقم ٢٩٦٩، ٥/ ٢١١. وقال عقب تخريجه: هذا حديث حسن صحيح.

مما عُلم من الدين بالضرورة. وللتأويل فوائد كثيرة أخرى، منها: إيضاح المراد من النص، ورفع التعارض الظاهري بين النصوص، والجمع بين العقل والنقل في فهم المراد الإلهي[1].

رابعاً: تفسير المجمل

اختلفت تعاريف علماء أصول الفقه للمجمل، إلا أنها متفقة من حيث الجملة على معناه، فالإمام الغزالي يُطلق المجمل على ما ((يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح))[2]، ومثله تعريف الشاشي بقوله: ((**المجمل: وهو ما احتمل وجوهاً فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم**))[3]، ويرى الجويني أن المجمل: ((هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعُقل معناه ولا يُدرك مقصود اللافظ ومبتغاه))[4]، ولكن تعريف المجمل بالمبهم لا يصح، لأن من المجمل ما يُعقل معناه، ولكن فيه عدة احتمالات متساوية تحتاج إلى مرجح، وإلى هذا يشير الآمدي فيقول: ((المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه))[5]، ويقول البزدوي: ((فأما المجمل: فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعاً أو لانسداد باب الترجيح لغة، فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل))[6].

ومن خلال كل ما سبق من تعريفات، يتبين أنها متفقة على أنَّ المجمل هو لفظ لا يتضح المراد منه إلا بنص آخر، فإما أنه يحتمل عدة وجوه بلا مرجح، أو أنه لا يُعقل معناه بسبب عدم اعتياد الناس

---

(١) انظر: **تأويل النصوص**، قوميدي، ٩٠-٩٣.

(٢) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٨٧.

(٣) **أصول الشاشي**، ١/ ٨١. ومثله تعريف الزنجاني: ((المجمل هو اللفظ الذي يتناول مسميات كل واحد منها يجوز أن يكون مراداً للمتكلم)). **تخريج الفروع على الأصول**، الزنجاني، ١/ ١١٨.

(٤) **البرهان** في أصول الفقه، الجويني، ١/ ٢٨١. ومثله تعريف أبي شجاع: ((المجمل: هو اللفظ الذي لا يُفهم منه شيء عند إطلاقه، ثم عدم الفهم يكون لغرابة اللفظ، أو لتقابل الاحتمالات)). **تقويم النظر**، أبو شجاع، ١/ ٩٤. ومثله أيضاً تعريف الخطيب البغدادي في قوله: ((وأما المجمل: فهو ما لا يعقل معناه من لفظته ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره)). **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، ١/ ٢٣٤. وكذلك تعريف السبكي للمجمل بأنه: ((ما لم تتضح دلالته. وقيل: اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء، ولا يطّرد؛ للمهمل والمستحيل، ولا ينعكس؛ لجواز فهم أحد المحامل)). **رفع الحاجب**، السبكي، ٣/ ٣٧٧.

(٥) **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ١٢. **المعتمد**، البصري، ١/ ٢٩٣.

(٦) **أصول البزدوي**، ١/ ٧.

استخدامه في تلك الدلالة، ومن ذلك: الدلالة الشرعية التي أسست لمعانٍ جديدة، لم تكن معهودة في عرف الاستخدام، حتى استقرت وصارت معروفة لدى الناس(١).

وإذا تبيَّن ذلك يمكن تعريف المجمل بأنه **"ما لا يمكن الوقوف على المراد منه إلا بورود نص آخر، لغموض دلالته أو احتمال لفظه بلا مرجح"**. وهذا التعريف يبيِّن أن سبب الإجمال يرجع إلى أحد أمرين: إما غموض دلالة اللفظ، أو أن في دلالته احتمالات متعددة ومتساوية، ولا مرجح فيما بينها، كما يبيِّن أنه لا يمكن الوقوف على المراد منه إلا بالرجوع إلى نص آخر يفسره.

ويلخص أستاذنا الدكتور عماد الرشيد أسباب الإجمال في اللفظ بثلاثة أسباب، هي:

الأول: الاشتراك: وهو أن يدل اللفظ على أكثر من معنىً دلالةً حقيقيةً، وقد يكون في الألفاظ المفردة كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ۝١٧﴾ [التكوير:١٧]، فلفظة (عسعس): تفيد الإقبال والإدبار(٢)، كما قد يكون الاشتراك في التراكيب، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥﴾ [النور: ٤]، فالاستثناء في هذه الآية يحتمل الرجوع على الجملة الأخيرة -وهي الحكم على القاذف بالفسق-، ويحتمل الرجوع على كل ما سبق، فيفيد سقوط شهادة القاذف.

الثاني: اختلاف محل رجوع الضمير: كما في قول الله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، فالهاء في الفعل (يرفعه) تحتمل أن تعود على (إليه) وهو الله تعالى، ويصير المعنى: يصعد الكلم الطيب إلى الله، والله تعالى يرفع العمل الصالح، وتحتمل أيضاً الهاء الرجوع على (الكلم الطيب)، ويصير المعنى: إلى الله يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفع الكلم الطيب، فالواو قد تُحمل على العطف في الحالة الأولى، وعلى الاستئناء كما في الحالة الثانية.

الثالث: أن يتردد اللفظ بين دلالة الحقيقة والمجاز: ويحصل هذا عند توافر قرينة تجعل احتمال إرادة المجاز، مساوياً لاحتمال إرادة الحقيقة، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦]،

---

(١) يقول المجددي في هذا الصدد: «المجمل: هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم، فترجع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل». **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ٤٦٧-٤٦٨. وانظر: **الفصول في الأصول**، الجصاص، ١/ ٦٤.

(٢) انظر: **تفسير الواحدي**، ٢/ ١١٧٨. **تفسير البغوي**، ٤/ ٤٥٣. **تفسير النسفي**، ٤/ ٢٦٠. **تفسير البيضاوي**، ٥/ ٤٥٨. **فتح القدير**، الشوكاني، ٥/ ٣٩٠.

فالحقيقة هي استخدام الملامسة للمس اليد، ولكن المجاز أن تُستخدم الملامسة للدلالة على الجماع، ولما شاع بين الناس استخدام الملامسة بمعنى الجماع، قوي احتمال إرادته في قُبال إرادة الحقيقة[1].

ولما احتاج النص المجمل إلى نص آخر يعضد أحد احتمالاته، أو يفسر غموضه، ولما كان سبب النزول هو عبارة عن رواية نصية، ولما كانت هذه الرواية النصية من القرب الشديد من النص الذي نزلت فيه؛ كان لا بد من النظر في أثرها في التعرُّف على الدلالة المرادة من اللفظ، فسبب النزول إذن هو وسيلة نصية تساعد على تفسير المجمل، وفك إجماله، وفيما يأتي أمثلة على ذلك:

من الأمثلة التي يسهم فيها سبب النزول في رفع الإجمال في اللفظ المشترك المفرد: قول الله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. إن لفظة (المحيض) الأولى تدل بلا شك على حالة الحيض، والدليل على ذلك: وصفه بالأذى، إذ لا يمكن وصف محل الحيض بالأذى وهو موضع الجماع الذي شرعه الله تعالى بالزواج، أما لفظة (المحيض) الثانية، فتحتمل الحيض، وتحتمل موضع الحيض، ولقد جاء في سبب النزول ما يرجح الاحتمال الثاني على الأول، وهو ما رواه سيدنا أنس رضي الله عنه من أنَّ اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم، لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهنَّ في البيوت، فسأل أصحاب النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [البقرة:٢٢٢] إلى آخر الآية، فقال رسول الله ﷺ: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"[2]، فقوله ﷺ هذا، يدل على أنه لا يحل إتيان المرأة في موضع الحيض أثناء حيضتها، ويُنكر أن يعتزل الرجل امرأته أثناء الحيض، حيث شُرع كل شيء إلا النكاح، ودل سبب النزول على أن المراد من لفظة (المحيض) الثانية في الآية: موضع الحيض، وليس الحيض نفسه، إذن رجح هنا سبب النزول أحد معنيي المشترك على الآخر.

ومن الأمثلة على أثر سبب النزول في رفع الإجمال في المشترك المركب: قول الله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةًۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ ﴾ [النساء:٤]، فقوله تعالى: (وآتوا) الذي أُلحقت فيه واو الجماعة بالفعل، يحتمل الأولياء القائمين على البنت وشؤونها، ويحتمل الأزواج أيضاً، والمعنى: وجوب إيتاء المرأة مهرها، وعدم جواز أخذ شيء منه إلا بطيب نفس منها. وسبب النزول يبين

---

(١) أنظر: **اسباب النزول**، د.الرشيد، ٥٢٦-٥٢٨.

(٢) **أخرجه مسلم**، كتاب الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، رقم٣٠٢، ١/ ٢٤٦.

المراد من هذا المشترك، فقد روى سعيد بن منصور عن أبي صالح أنه قال في قوله عز وجل: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء:٤]: "كان الرجل إذا زوج أيِّمه أخذ صداقها، فنُهوا عن ذلك"(١). وسبب النزول هذا يبين أن المراد بالآية هم الآباء، كما أشار أستاذنا الدكتور عماد الرشيد(٢)، ولكن من خلال النظر يمكن أن يُقال: إن هذه الآية لا تندرج تحت المجمل، لأنها يمكن فهمها دون أي دليل خارجي، فيُمكن حمل الآية على عمومها، وتركها مستغرقةً الآباء والأزواج، وما يؤيد ذلك عدم ثبوت سبب النزول بالسند القوي.

وقد سبق أن من صور المجمل: أن يكون غامضاً مجهول المعنى، فقد يأتي مجهول القدر والجنس، وذلك كثير في كتاب الله تعالى، فالأمر بالصلاة جاء في القرآن الكريم مجملاً، فلم يبين القرآن الكريم عدد ركعاتها، أو أوقاتها، ولا هيئاتها وأركانها وشروطها، وكذلك الحال بالنسبة للأمر بالزكاة، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة:٤٣]، وقد جاءت السنة النبوية بتفسير المجمل، وبيان قدره وجنسه ونوعه، فبيَّنت أحكام الصلاة وكيفيتها وأوقاتها، كما بيَّنت أحكام الزكاة وشروطها ومقدار النصاب وما إلى ذلك.

ومن الأمثلة التي يعمل فيها سبب النزول على رفع الإجمال، من خلال بيان القدر والجنس والنوع: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [ألبقرة: ١٩٦]، ففي هذه الآية ينهى الله تعالى المحرم عن حلق رأسه قبل يوم النحر، ويبيح للمريض أو من به أذىً في رأسه أن يحلق بشرط أن يقدم فدية، ولكن لفظ الصيام والصدقة مجملان، فليس واضحاً فيهما لا القدر المطلوب ولا الجنس، فليس مبيناً في النص كم يوماً على الحالق أن يصوم، ولا كم هو مقدار الصدقة التي يجب عليه إخراجها. وسبب النزول الذي جاءت الآية عليه يفسر هذا الإجمال، فقد جاء عن كعب بن عجرة ﷺ أنه قال: حُملت إلى النبي ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: "ما كنت أرى أن الجهد قد بلغ بك هذا. أما تجد شاةً؟ قلت: لا، قال: صُمْ ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين، لكل مسكين نصف صاع من طعام، واحلق رأسك. فنزلت فيَّ خاصةً وهي لكم عامة"(٣). وسبب النزول هذا كما هو واضحٌ يفسر إجمال الآية القرآنية، فيبيِّن أنَّ مقدار الصوم المطلوب في فدية حلق

(١) **أخرجه سعيد بن منصور في سننه**، كتاب التفسير، باب تفسير سورة النساء، رقم ٥٥٩، ٣/ ١١٤٧. ولم أجد من حكم عليه.

(٢) **أسباب النزول**، د.الرشيد، ٥٣٥-٥٣٦.

(٣) **أخرجه البخاري**، كتاب التفسير، باب "فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه"، رقم ٤٢٤٥، ٤/ ١٦٤٢.

الرأس للمحرم إذا كان مريضاً أو به أذىً من رأسه، هو صيام ثلاثة أيام، ويبيِّن أيضاً أن جنس الصدقة المطلوبة المجملة في الآية هو الطعام، ومقدارها إطعام ستة مساكين، لكلٍّ منهم نصف صاع، وبيَّن أن المقصود بالنُسك هو ذبح شاة.

وفي الخلاصة: تبيَّن أنَّ لأسباب النزول دوراً مهماً في البيان، فهي تخصص العام، وتقيد المطلق، وتأوِّل الظاهر، وتفسر المجمل، وتبيَّن أنَّ ذلك يُشترط له شروط، ففيما يتعلق بتخصيص العام يُشترط ورود دليل أو قرينة خارجية تشهد بإرادة الخصوص إلى جانب سبب الورود، وكذلك الحال بالنسبة لتقييد المطلق، أما تأويل الظاهر فيُشترط له صحةُ سبب النزول، وقوة دلالته على المراد المقابل للظاهر، بحيث تترجح دلالته على الدلالة الظاهرة، وفيما يتعلَّق بتفسير المجمل، فيُشترط فيه فقط ورود سبب النزول في نفس الموضوع، إلى جانب صحته وثبوته.

المبحث الثالث:
القرائن وأثرها في فهم النصوص

ويتضمن أربعة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: معنى القرينة

المطلب الثاني: أنواع القرينة

المطلب الثالث: أثر القرينة في البيان

المطلب الرابع: الدلالة بين الحقيقة والمجاز

المبحث: الثالث:

القرائن وأثرها في فهم النصوص

لما كانت القرائن في قسمٍ كبير منها متعلقة بالواقع، كان لا بد من دراستها، ببيان معناها، وتحديد تعريفها بالحدود المنطقية، إلى جانب بيان أنواعها والاستعانة بالأمثلة لشرحها، ومن ثم الوقوف على أثر القرينة بالبيان، وعلاقتها بالحقيقة والمجاز، ومن خلال ذلك يتم التعرُّف بشكل تفصيلي على مفهوم القرائن، وآثارها في فهم النصوص الشرعية والبيان.

المطلب الأول: معنى القرينة

تُطلق القرينة في اللغة ويُراد بها معنى المصاحبة، فأصلها الفعل (قرن) يأتي بمعنى: جمع، ومن هنا جاء معنى القِران الذي يُطلق على الزواج، لما فيه من جمع بين الزوجين، ولذلك تُطلق القرينة على النفس وعلى الزوجة لمقارنتها للإنسان[1]، فخلاصة المراد بالقرينة في اللغة: هي ما يصاحب غيره. ((والجدير بالذكر أنَّ مصطلح القرينة لم يظهر عند النحويين المتقدمين مصطلحاً نحوياً، أو لغوياً، بل إنهم اعتاضوا عنها بمصطلحات قريبة، أو مرادفة لمعناها المعجمي، منها: مصطلحات (الآية، والرابط، والدليل، والأمارة، والدلالة).))[2]، فالقرينة إذن تقوم بوظيفة الربط بين أجزاء الجملة، حتى تبدو وحدة متماسكة واضحة المعنى.

ولقد تعرَّض الفقهاء والأصوليون لذكر القرينة في كثير من المواضع، ومفهومها لديهم لا يختلف عن مفهومها اللغوي، من حيث إنها قد تكون لفظية أو معنوية، ومن حيث وظائفها التي تتمثل في بيان المراد من اللفظ الذي تقترن به، أو تأكيد معناه، أو صرفه عن ظاهره، بالإضافة إلى وظيفتها في بيان الأفعال، فالأصوليون يستخدمونها وسيلةً لبيان أفعال الرسول ﷺ، والفقهاء يستخدمونها وسيلةً في بيان أفعال المكلفين[3]، وبالرغم من كثرة تداول مصطلح القرينة عند العلماء إلا أن التعريفات الواردة فيها عندهم

(١) انظر: **مختار الصحاح**، الرازي، مادة: قرن،١/ ٢٢٢. **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: قرن، ١٣/ ٣٣٦-٣٣٩. **التعاريف**، المناوي، ١/ ٥٨١.

(٢) **القرينة في اللغة العربية**، عزيز، ٢٠.

(٣) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٦٧-٦٨.

قليلة؛ ولعل السبب في ذلك هو وضوحها وعدم احتياجها إلى التعريف، فمعناها اللغوي واضح ومتبادر إلى الذهن، وقد عبَّروا عنها كثيراً بالأمارة والعلامة، وضربوا لها الأمثلة الكثيرة فظهر المراد منها عندهم[1].

ومما جاء في بيان معنى القرينة ما ذكره الشيرازي من أنها: ((ما يبين معنى اللفظ ويفسره، وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله، فأما ما يخالفه ويضاده فلا يجوز أن يكون بياناً له، فلا يجوز أن يجعل قرينة))[2]، وهذا التعريف يحصر معنى القرينة بما يفسر الخطاب ويبينه، بحيث يشمل جميع أنواع القرائن، اللفظية منها والمعنوية، وهو تعريفٌ مناسب، فلفظا (يبين) و(يفسر) يشملان كل وظائف القرينة، من تأويل الظاهر، وتفسير المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وغير ذلك، ولكن في هذا التعريف نقص؛ إذ إنه يدل فقط على ما يفسر الألفاظ دون الأفعال. وقد عرف القرينة أبو البقاء الكفوي بأنها: ((**هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه**))[3]، وهذا التعريف أيضاً يستغرق جميع أنواع القرينة، وهو أيضاً جامعٌ مانع، وهو أشمل من التعريف السابق، لأن تعريف الشيرازي يقصر القرينة على ما يفسر اللفظ، بينما هذا التعريف يعممه فيما يوضح المراد، وقد يكون ذلك في الأقوال أو الأفعال، وهذا يُدخل فعل النبي ﷺ المعتد به شرعاً. ويذهب الجرجاني إلى أنها: ((أمر يشير إلى المطلوب))[4]، وهو تعريفٌ عام يشير إلى القرينة بشكل مجمل، ولا يمكن الاعتداد به كاصطلاح أصولي في تعريف القرينة، لأنه يدخل فيه كل ما يشير إلى مطلوب، سواءً أكان المطلوب هو الخطاب الشرعي، أو غيره.

ومن خلال النظر فيما سبق من تعريفات، يترجّح تعريف الكفوي، للعلل السابقة المذكورة إزاءه، ويتبيَّن أنَّ هنالك مذهبان في تعريف القرينة: **الأول**: يرى أصحابه أن القرينة هي ما يفسر معنى الخطاب مطلقاً، فيُدخلون في ذلك الوضع. **والثاني**: يذهب أصحابه إلى أن القرينة هي ما يفسر معنى الخطاب، ولكن بغير الوضع. و((الدلالة الوضعية دلالة يكتسبها اللفظ زمن التواضع، فهي تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى، فالوضع يوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وعلى وفق هذه العلاقة

(١) انظر: **القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي**، ربيع، ٦٠. **وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية**، د.الزحيلي، ٢/ ٤٨٩. **الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي**، الفائز، ٦٢. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ١٦. **القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، مختار، ١٨.

(٢) **التبصرة**، الشيرازي، ١/ ٣٩.

(٣) **كتاب الكليات**، الكفوي، ١/ ٧٣٤. وانظر: **دستور العلماء**، نكري، ٣/ ٤٧.

(٤) **التعريفات**، الجرجاني، ١/ ٢٢٣.

تنشأ تلك الدلالة اللغوية))[1]، وبذلك ينشأ تصوُّر المعنى عند سماع اللفظ، ما لم تصرف القرينة ذلك اللفظ عن معناه الذي وُضع له أصالةً.

وتتعدَّد تعاريف المعاصرين للقرينة، ومن ذلك: ما ذهب إليه الشيخ الزرقا في تعريف القرينة بأنها: ((كل أمارة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه))[2]، ولكنْ هذا التعريف يقصر القرينة على ما يقارن الخفي، ومن المعلوم أن من وظائف القرينة تأكيد الظاهر، وأن وظيفتها لا تقتصر على إظهار الخفي، بالإضافة إلى أن في التعريف لفظ من تصريف المعرَّف، وهو لفظة (تقارن)، وهو لا يصح في الحدود، ويمكن الاستعاضة عنه بلفظة (يصاحب). ويشبه تعريف الشيخ الزرقا ما جاء في تعريف آخر لبعض المعاصرين من أنَّ القرينة ((هي الأمارة المعلومة التي تدل على أمر مجهول على سبيل الظن))[3]، وفي هذا التعريف من الخلل ما في سابقه، وفيه أيضاً حصرٌ للقرينة في القرينة الظنية، ومن المعلوم أنَّ القرائن القطعية من أنواع القرائن، بل هي أقواها وأهمها. وجاء في تعريف آخر لبعضهم، أنَّ القرينة هي: ((ما يصاحب الدليل فيبين المراد به، أو يقوي دلالته أو ثبوته))[4]، وهذا التعريف جامعٌ يمكن التعويل عليه، لأنه يشمل جميع وظائف القرينة، كما يضيف وظيفة غفلت عنها التعاريف السابقة، وهي تقوية الدلالة والثبوت. ومثل هذا التعريف ما جاء من أنَّ القرينة: ((ما يشير إلى درجة ثبوت النص الشرعي، أو إلى المعنى المراد من ذلك النص، من غير أن يكون مستقلاً في ذلك المعنى))[5]، وفي هذا التعريف ما في سابقه من الميزات. ومن التعاريف الجيدة الواردة في بيان معنى القرينة، ما جاء عن بعض المعاصرين من أنَّ ((القرينة ما يبين معنى اللفظ ويفسره، سواء أفاد اليقين، أم أفاد الظن الراجح))[6]، ولكن فيه خلل، وهو قصر القرينة على تفسير الألفاظ دون الأفعال.

ومن خلال كل ما سبق من تعريفات، يمكن تعريف القرينة بأنها: **"ما يصاحب الدليل الشرعي فيقوي ثبوته ويبيِّن المراد منه"**. وهذا التعريف يشمل جميع أنواع القرائن، لأن (ما) هنا موصولة تفيد الاستغراق، وقد اقترنت بالفعل (يصاحب) لتدل على المعنى الدقيق للقرينة، ويشمل التعريف جميع وظائف القرينة، سواءً في مجال تأكيد وتقوية ثبوت الدليل الشرعي، أو في بيان المراد منها، ومن ميزات

---

(١) **القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، مختار، ٢١.

(٢) **المدخل الفقهي العام**، الزرقا٢/ ٩٣٦. وانظر: **القرائن في الشريعة الإسلامية**، عزايزة، ٣٦.

(٣) **الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي**، الفائز، ٦٢.

(٤) **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٦٨.

(٥) **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٢٠.

(٦) **القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، مختار، ٣٣.

هذا التعريف أيضاً أنه يشمل القرائن القطعية والظنية لما فيه من الإطلاق. وما سيتعرض له هذا المبحث من الدراسة هو القرائن التي تبين المراد من النص الشرعي، لأنها وحدها المتصلة بموضوع الرسالة المتعلق باستنباط الأحكام.

ولا بد من بيان أن اسم الدليل عند الفقهاء يُطلق على ما يفيد القطع والظن، في حين ذهب المتكلمون إلى أن الدليل مقصور فيما يفيد القطع، أما ما يفيد الظن فيُسمى أمارة، أما الأصوليون فقد نَسب إلى جمهورهم الجوينيُّ والآمدي قول المتكلمين، في حين ينكر ذلك الزركشي ويذهب إلى أنَّ علماء أصول الفقه يطلقون الدليل على ما يدل على القطع والظن(١).

إذن، يُشترط في الاستدلال بالقرينة وجود الدليل الشرعي الذي يحتاج إلى البيان، سواءً أكان قولاً أم فعلاً، ووجود أمر ظاهر وثابت حقيقةً وهو القرينة، ووجود علاقة المصاحبة بين الدليل والقرينة(٢)، وترجع قوة القرينة إلى مدى ثبوتها في ذاتها من جهة، وقوة ارتباطها بالدليل من جهة ثانية.

وتجدر الإشارة إلى أن القرائن من الأدلة المعتبرة لدى الأصوليين، فلقد تعرضوا لها في عدة مباحث من كتبهم الأصولية، واعتدوا بها، وتكلموا عن آثارها في البيان وفهم النصوص، ويرجع اعتبار القرائن إلى أنها هي عبارة عن أدلة شرعية مرتبطة بغيرها من الأدلة، أو هي عبارة عن أحوال وهيئات وظروف مقامية لا يمكن فهم النص بدون الرجوع إليها ومعرفتها، بل وقد دلت الأدلة على اعتبارها، ومن ذلك: أن النصوص الشرعية جاءت باللغة العربية، فراعت معهود العرب في التخاطب، ومن معهود العرب اعتبار القرائن المقالية والحالية، وكذلك أن الكلمة في اللغة العربية تدل على عدة معانٍ، ولا يمكن

---

(١) ومما جاء في هذا الصدد قول الجويني في تعريف الدليل: ((كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم بالاضطرار وكذلك الدلالة)). **التلخيص**، الجويني، ١/ ١١٥. وقال في موضع آخر: ((فأما ما لا يقتضي العلم فسمي أمارة)). **التلخيص**، الجويني، ١/ ١٣١. وينسب القول الثاني إلى جمهور الفقهاء إذ يقول: ((وذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل [القطعي والظني] دلالة)). **التلخيص**، الجويني، ١/ ١٣٢. ويقول الرازي: ((وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، وأما الأمارة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن)). **المحصول**، الرازي، ١/ ١٠٦. ومثل ذلك يقول الآمدي: ((وهذا هو المسمى دليلاً في عرف الفقهاء وسواء كان موصلاً إلى علم أو ظن. والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن)). **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٢٧. أما قول الزركشي فهو: ((المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق، وابن الصباغ، وحكاه عن أصحابنا،، وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة، وحكاه في التلخيص عن جمهور الفقهاء، وحكاه القاضي أبو الطيب عن أهل اللغة، وكذلك قال ابن برهان، وابن السمعاني)). **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٢٦.

(٢) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٦٧.

الترجيح بينها إلا بالرجوع إلى القرائن لمعرفة المراد من النص الشرعي، وغير ذلك من الأدلة التي سبقت الإشارة إليها في الاعتداد بالأسباب، وما سيأتي تفصيله من الاعتداد بالمقاصد والغايات.

المطلب الثاني: أنواع القرينة

تتنوَّع القرائن إلى عدة أنواع، وتختلف هذه الأنواع تبعاً لجهة النظر الذي يتم التركيز عليها منها، فهي لدى اللغويين تنقسم إلى: لفظية ومعنوية، أما عند الفقهاء فلها عدة تقسيمات تبعاً لمصدرها وقوتها ومدلولها، وأما عند الأصوليين فلها عدة تقسيمات تبعاً لمصدرها وقوتها وهيئتها وظهورها، وفيما يأتي بيانٌ تفصيلي لأنواع القرائن عند علماء أصول الفقه، لأنه العلم الذي تتصل به الدراسة، ولكن يسبقه بيانٌ موجز عن آراء اللغويين والفقهاء في تقسيم القرينة.

تنقسم القرينة عند أهل اللغة إلى: قرينة لفظية (مقالية)، وقرينة معنوية (حالية)[1]، فأما المقالية: فمثالها: ما لو قال أحد: رأيت أسداً يخطب، أو يرمي، فلفظة (يخطب) أو (يرمي) قرينة على أن المراد بالأسد هنا: رجل ما؛ لاستحالة حصول الخطاب أو الرمي من الأسد، وهذا الاستخدام يُطلق عليه عند أهل اللغة الاستعارة، لما فيه من تشبيه الشيء بغيره. وأما القرينة الحالية فهي الخارجة عن اللفظ، كتهيؤ المسافر للسفر الذي يُعتبر قرينة تفسر قول من يقول: (في كنف الله)، فمعنى هذا الكلام، أي: سفرك في كنف الله ورعايته[2].

فالقرينة اللفظية إذن تصرف الكلام عن ظاهره إلى خلاف الظاهر، وقد تكون القرينة اللفظية هي مما يصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، كما في قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات"[3]، حيث إنَّ قصر الأعمال على النية غير ممكن، لإمكانية حصول الأعمال بالجوارح بدون نية، وهذه قرينة تدل على أن المراد من لفظة (الأعمال) هنا شيء غير الأعمال، والأقرب أن يُقال: المراد هو حكم الأعمال، فيصير المعنى: إنما حكم الأعمال متعلق بنيتها، وهذا مجاز دلت عليه القرينة. وقد تكون القرينة اللفظية صارفة للفظ عن معناه الظاهر إلى غيره مما ليس مجازاً، بل مما هو من داخل النص نفسه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩]، فمعنى هذه الآية يدل على التخيير وجواز أن يختار الإنسان ما شاء من الإيمان والكفر دون أن يترتب على اختياره أي جزاء، لأن الكلام مطلق، ولكن ليس هذا هو المعنى المراد، والدليل تعقيبه بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف:٢٩]، فيصير

---

(١) انظر: **التعريفات**، الجرجاني، ١١/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) انظر: **دستور العلماء**، نكري، ١/ ٧٤. **القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي**، ربيع، ٥٩.

(٣) **أخرجه البخاري**، باب كان بدء الوحي، رقم ١، ١/ ٣.

المعنى المراد: أنَّ لكل أحد حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، ولكن يترتب على هذا الاختيار الجزاء، من الثواب والعقاب.

أما القرينة المعنوية فهي أمر خارج عن اللفظ يصرفه عن الظاهر، مما يرجع إلى العقل أو الحس أو العرف والعادة أو الحال والمقام: فأما مثال ما يرجع إلى العقل، فقوله تعالى: ﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ وَعِدۡهُمۡۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾ ﴾ [الإسراء:٦٤]، فلا يمكن حمل هذه الآية على دلالتها الظاهرة التي تدل على الطلب والإيجاب، لوجود المانع العقلي -وهو اتصاف الله تعالى بالحكمة-، وهذه القرينة تصرف حقيقة اللفظ إلى المجاز أو الكناية، فيُمكن أن يُحمل الكلام على أنَّ المراد به حقيقة التمكين، لا الأمر والطلب. وأما مثال ما يرجع إلى العرف والعادة: فهو تعارف أهل الشرع على أن المراد بالصلاة هي تلك الأفعال المخصوصة، المبتدأة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم، لا حقيقة إطلاقها اللغوي على الدعاء. ومثال ما يرجع إلى دلالة الحال والمقام: أن يقول رجلٌ لآخر: لا تشرب، وبين يدي الرجل خمر أو ما شابه، فدلالة الحال تدل على أن القائل يريد أن ينهاه عن شرب ما بين يديه أو ما هو أمامه، لا نهيه عن الشرب مطلقاً[(١)].

أما الفقهاء، فلا يكاد يقف الناظر في كتبهم على تقسيم واضح للقرائن، ولكن من خلال النظر في المدونة الفقهية، واستعراض الأمثلة التي يقيمون فيها للقرينة اعتباراً، يمكن التوصُّل إلى أن القرائن تنقسم عندهم عدة تقسيمات، بحسب مصدرها، وقوتها، ومدلولها، وفيما يأتي بيانٌ موجز لهذه الأقسام:

أما تقسيم القرائن عند الفقهاء من حيث مصدرها: فهي ثلاثة أقسام: نصية، واجتهادية، وقضائية: والمقصود **بالقرينة النصية**: ما ورد فيها نص من الشارع في القرآن الكريم أو السنة النبوية بحيث اعتبرها في بعض الأحكام أمارةً على شيء معين، كقوله تعالى: ﴿ قَالَ هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِيۚ وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٖ فَصَدَقَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ فَكَذَبَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [يوسف:٢٦-٢٧]، فالآية تدل على أن قَدَّ القميص من الخلف قرينة على جذبها إياه ومراودتها له، بينما يكون قَدُّ القميص من الأمام علامة على دفعها له عن نفسها[(٢)]. أما **القرينة الاجتهادية** فهي ما استخرجه الفقهاء باجتهادهم وجعلوه أمارةً على أمر ما، كقبولهم قول الصبيان في قبول الهدايا

(١) انظر: **العلاقات والقرائن**، حمدان، ٢١٧-٢٢٠.

(٢) انظر: **بدائع الصنائع**، الكاساني، ٦/ ٢٥٣. **تبيين الحقائق**، الزيلعي، ٣/ ٢٩٩. **مواهب الجليل**، المغربي، ٦/ ٤٢٦. **الكافي في فقه أهل المدينة**، ابن عبد البر، ١/ ٤٧٨.

والإذن بالدخول إلى المنازل، حيث اعتبروا ذلك قرينةً على إمكانية الدخول إلى المنزل[1]. وأما **القرينة القضائية** فهي ما يستنبطه القضاة من خلال خبرتهم وممارستهم للقضاء ومعرفتهم بالأحكام، دون أن يدل عليها دليل من نصوص الشارع، ويكون ذلك بالنظر في ملابسات الدعوى وظروفها، والنظر في كلام الشهود، وتمحيص الوقائع، وإثبات الحوادث، ومثل هذه القرائن تحتاج إلى فكر ثاقب وفهم عميق وخبرة طويلة، ومن ذلك: ما رواه النبي ﷺ من قضاء سيدنا سليمان عليه السلام، حيث قال: "كانت امرأتان، معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود عليه السلام، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليه السلام، فأخبرتاه فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى"[2]، فلقد اعتد سيدنا سليمان عليه السلام في قضائه بالشفقة التي تُظهر أن هذه المرأة هي أم الغلام. فهذا النوع من القرائن يجب أخذ الحيطة فيه، وألا يُعوَّل عليها إلا ضمن القواعد والضوابط المقبولة[3].

وأما تقسيم الفقهاء للقرائن من حيث قوتها، فهي قوية وضعيفة وموهومة، أما **القرينة القوية** فهي الأمارة الواضحة الجلية البالغة حد اليقين أو ما يقرب منها من الظن الغالب، ومن أمثلته: حمل المرأة غير المتزوجة، الذي يُعتبر قرينةً قاطعةً على زناها، وأما مثال القرينة القوية التي تصل إلى درجة غلبة الظن: الخلوة في وجوب المهر عند الحنفية والحنابلة[4]، وخروج رجل من دار وهو مرتبك وبيده سكين تقطر دماً، ومشاهدة رجل مقتول في الدار في نفس اللحظة، فهذا النوع من القرائن يُعتبر دليلاً مستقلاً لا يحتاج إلى غيره. أما **القرينة الضعيفة** فهي التي تدل دلالة فيها احتمال غير بعيد، فهذا النوع من القرائن يُعتبر مؤكداً ومقوياً ومرجحاً فقط، ولا تُعتبر دليلاً مستقلاً. ومثاله: ما لو تنازع زوجان في متاع البيت، فالقضاء بينهما أن للرجل ما يناسب الرجال وللمرأة ما يناسب النساء، مع وجود احتمال امتلاك أحدهما لمتاع الآخر، ولكن المناسبة هنا اعتُبِرت قرينة مرجحة، ولم يعتبرها الإمام الشافعي في حال وجود اليد،

(١) انظر: **الحاوي الكبير**، الماوردي، ٢/ ٨٠. **مغنى المحتاج**، الشربيني، ٢/ ٢١٨. **غاية البيان**، الرملي، ١/ ٢٠٨.

(٢) **أخرجه البخاري**، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى "ولقد آتينا سليمان الحكمة"، رقم ٣٢٤٤، ٣/ ١٢٦٠.

(٣) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٩١. **حجية القرائن**، عزايزة، ٤٠-٤١. **الإثبات بالقرائن**، الفائز، ٧٢-٧٣. **وسائل الإثبات**، د.الزحيلي، ٤٩٤-٤٩٥. **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ٢/ ٩٣٩.

(٤) انظر: **تبيين الحقائق**، الزيلعي، ٢/ ١٠٠. **المبسوط**، السرخسي، ٥/ ٢٦. **بدائع الصنائع**، الكاساني، ٢/ ٢٩١. **حاشية ابن عابدين**، ٣/ ١٦٨. **الذخيرة**، القرافي، ٤/ ٣٧٥. **مسائل الإمام أحمد**، المروزي، ١/ ٤٦٥. **الإنصاف**، المرداوي، ٨/ ٢٨٣.

لأن اليد أقوى[1]، وقد لا تصل إلى حد القدرة على الترجيح، كوجود رجل مع امرأة لا تحل له في مكان مظلم، بحيث لا يمكن الحكم بزناهما، ما لم يثبت ذلك بشهادة أربعة رجال، فمجرد الوجود لا ينهض للاستدلال على حصول الزنا منهما، والدليل على ضعف هذه القرينة: أن الشرع اشترط لثبوت الزنا شهادة أربعة شهود. أما **القرينة الموهومة** فهي التي لا تفيد علماً ولا ظناً، فلا يمكن الاعتماد عليها في الأحكام، ومن ذلك: بكاء أحد المتخاصمين وإظهاره التظلُّم، فلقد قضى سيدنا يعقوب عليه السلام على إخوة يوسف بالخيانة والظلم، رغم أنهم جاؤوا إليه يبكون، قال تعالى: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمْ عِشَآءً يَبْكُونَ ۝١٦﴾ [يوسف:١٦]، وكان جوابه عليه السلام: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ۝١٨﴾ [يوسف:١٨]، ومن أمثلتها أيضاً: وضع الشخص يده على عين ما مع توافر الشهود على أنه لا يملكها، فهذه القرينة قد يأتي دليل قاطع من النقل أو العقل يكذبها[2].

كما يقسم الفقهاء القرينة باعتبار علاقتها بمدلولها إلى عقلية وعرفية، فأما **القرينة العقلية** فهي التي تكون النسبة بينها بين ما تصاحبه مستقرة في العقل، وثابتة لا تتبدل، بحيث يمكن استنتاجها في جميع الظروف والأحوال من الوقائع والحوادث، فوجود الرماد مثلاً هو دليل على سبق وجود النار. وأما **القرينة العرفية** فهي التي يكون سبب الصلة بينها وبين ما تدل عليه: العرف أو العادة، بحيث تتبع دلالتها العرف والعادة وجوداً وعدماً، وتتبدل بتبدل العرف والعادة، ومن أمثلتها: شراء صائغ خاتماً يُعتبر قرينةً على قصده التجارة، أو شراء مسلم شاةً في الأضحى، ما يدل على إرادته التضحية. وبسبب الثبات الذي تمتاز به القرائن العقلية، كانت أغلب القرائن الشرعية هي من هذا النوع، لكي تستقيم وتستقر حياة الناس ومعاملاتهم[3].

وإذا كانت هذه هي طريقة تقسيم القرائن عند اللغوين والفقهاء، فإن تقسيم الأصوليين للقرائن يختلف بعض الشيء؛ ذلك أن القرينة الأصولية تهتم بالدليل الشرعي من حيث ثبوتُه ودلالته، فتعمل في نطاق الكشف عن صدقية ثبوته، وبيان المعنى المراد منه، في حين تبحث القرائن الفقهية في أفعال الناس وأقوالهم، من أجل الوصول إلى المراد منها، لما يترتب على ذلك من أحكام، وهذا تابع إلى اختلاف

---

(١) **الهداية شرح البداية**، المرغيناني، ٣/ ١٦٦. **الجامع الصغير**، الشيباني، ١/ ٢٣٩. **المبسوط**، السرخسي، ٥/ ٢١٣. **المدونة الكبرى**، ابن أنس، ٤/ ٢٦٧. **الأم**، الشافعي، ٥/ ٩٥. **الكافي**، ابن عبد البر، ١/ ٤٨٢. **المغني**، المقدسي، ٥/ ٣٠٩.

(٢) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٩٣-٩٤. **حجية القرائن**، عزايزة، ٣٨-٣٩. **الإثبات بالقرائن**، الفائز، ٦٥-٦٩. **وسائل الإثبات**، د.الزحيلي، ٢/ ٤٩٣-٤٩٤. **القرائن وأثرها**، مختار، ٣٥٧-٣٥٣.

(٣) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٩٦. **حجية القرائن**، عزايزة، ٤٣-٤٤. **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ٢/ ٩٣٦.

موضوعي العلمين، فعلم أصول الفقه موضوعه الأدلة الشرعية، بينما موضوع علم الفقه: الأحكام الشرعية التي تتناول الأفعال الإنسانية، ولا بد من الجمع بين القرائن الفقهية والأصولية، لاختصاص الأولى بفقه الواقع ومعرفته على ما هو عليه، واختصاص الثانية بالكشف عن الدليل ثبوتاً ودلالةً، ولكن يُلاحظ أنه لا يُشترط للوقوف على القرائن الفقهية الاجتهاد، بل قد تحصل معرفتها من أهل الخبرة والاختصاص في الموضوع، بينما يُشترط الاجتهاد في القرائن الأصولية، لأنها متعلقة باستنباط الأحكام، التي يُشترط لها الاتصاف بالاجتهاد(١).

يقسم الأصوليون القرائن بالنظر إلى عدة اعتبارات، وهي: اعتبار مصدرها، وقوتها، وهيئتها، وظهورها، واستقلالها، وغير ذلك من الاعتبارات. وفيما يأتي بيانُ القول في أهم هذه التقسيمات وأشملها لأنواع القرائن، وما يندرج تحت كل واحد منها من أنواع القرائن، مقرونةً بالأمثلة التي توضح المراد منها.

أولاً: أنواع القرينة باعتبار مصدرها

تنقسم القرائن باعتبار مصدرها عند الأصوليين إلى: شرعية، وحسية، وعقلية وعرفية، وفي ذلك يقول صدر الشريعة الحنفي: ((لا بد للمجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة عقلاً، أو حساً، أو عادةً، أو شرعاً))(٢)، ومثل هذا ما يقوله الزركشي: ((فلا بد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلاً، أو حساً، أو عادةً، أو شرعاً))(٣).

١-**القرينة الشرعية**(٤): وهي التي يكون مصدرها الشرع، أي هي الأدلة الشرعية التي تقترن بما يحتاج إلى البيان فتفسره وتوضح المراد منه، أو تقوي أحد الاحتمالات فيما يحتمل عدة معانٍ كالمشترك، أو نحو ذلك، وكما هو معلوم فإن الأدلة الشرعية ترجع إلى الأصلين: القرآن والسنة، وما يُستنبط منهما من أدلة، وبذلك فإنَّ القرائن الشرعية قد تكون نصية أو مستنبطة. ومن أمثلة القرائن الشرعية مما جاء منها للبيان وتقييد المطلق: قول الله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة:٣٨]، فهذه الآية أمرت بقطع اليد أمراً مطلقاً، فلم يُبيِّن فيها المقدار الذي

---

(١) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ٩٦-٩٧.

(٢) **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، المحبوبي، ١/ ١٦٩.

(٣) **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٥٤٧. وانظر: **المحصول**، الرازي، ٦/ ٣٢. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٥٤.

(٤) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٠٣-١٠٥. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٥٥. **المدخل العام**، الزرقا، ٢/ ٩٣٩. **القرائن واثرها**، مختار، ٢٢١-٢٢٤. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٤٨-٥٠. **العلاقات والقرائن**، حمدان، ١٩٤.

تُقطع فيه اليد، وقد جاءت قرينة من الشرع تبيِّن المقدار الذي تُقطع فيه اليد، فقد قال النبي ﷺ: "تُقطع اليد في رُبع دينار فصاعداً"[(١)]، وهذه قرينة منفصلة عن النص الأصلي الذي بينته، وهنالك قرائن متصلة بالنص المبيَّن، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة:٢٢٨]، الذي ورد فيه لفظ (القرء) مشتركاً بين الطهر والحيض، وجاءت القرينة منفصلة في نص آخر مستقل، وهو قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا ﴿٤﴾ ﴾ [الطلاق:٤]، حيث استدل به الحنفية والحنابلة على أن المراد من القُرء في هذه الآية: الحيض، فهذه الآية تشير إلى أن الأصل هو الاعتداد بالحيضات، لأنها تستثني من لا يحِضن فتجعل عدتهنَّ بالشهور[(٢)]، ومن الأمثلة التي تصرف فيها القرينة النص عن ظاهره: ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ ﴾ [البقرة:٢٨٢]، فظاهر هذه الآية هو وجوب الإشهاد في عقد البيع، ولكن هذا الظاهر غير مراد كما يذهب جماهير العلماء، والدليل على ذلك قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿ ۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾ ﴾ [البقرة:٢٨٣]، وقد قال الإمام الشافعي في هذا السياق: ((فلما أمر إذا لم يجدوا كاتباً بالرهن، ثم أباح ترك الرهن وقال: **(فإن أمن بعضكم بعضاً)** دلَّ على أن الأمر الأول دلالة على الحض، لا فرض منه يعصي من تركه))[(٣)]، وبهذا الكلام من الإمام الشافعي يتبيَّن إباحة ترك الرهن في هذه الآية، والرهن بدل عن الشهادة، فكان ذلك دليلاً على إباحة ترك الشهادة، ولذلك يُحمل الأمر بالشهادة على الندب لا على الوجوب، لهذه القرينة.

---

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري: **صحيح البخاري**، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"، رقم ٦٤٠٧، ٦/ ٢٤٩٢. **صحيح مسلم**، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم١٦٤٨، ٢/ ١٣١٢.

(٢) انظر: **المبسوط**، الشيباني، ٤٦٠. **البحر الرائق**، الزيلعي، ٤/ ١٤٠. **الكافي في فقه أحمد بن حنبل**، المقدسي، ٣/ ٢٢٨. **المغني**، المقدسي، ٧/ ٤٠٢.

(٣) **الأم**، الشافعي، ٣/ ٨٨.

٢-**القرينة العقلية**[1]: وهي القرينة التي يكون مصدرها العقل فتُستفاد منه، وهي قرينة معتبرة لدى الأصوليين في بيان المراد من النصوص الشرعية، والفارق بينها وبين القرائن الشرعية أنَّ القرائن الشرعية ترجع إلى النصوص وما تدلُّ عليه، بحيث تكشف عن المراد، فينتقل الذهن من المعنى الظاهر للنص، إلى ما تدل عليه القرينة من معنى، أما القرينة العقلية، فهي عبارة عن معانٍ معقولة يدركها العقل، فيُفهم النص بناءً عليها، فقد تخصص القرينة العقلية العام، فيما لو ورد النص عاماً، وكان العقل يمنع حمله على العموم، ومن الأمثلة على هذا النوع قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر:٦٢]، فظاهر هذه الآية أنها عامة في كل ما يُطلق عليه اسم الشيء، وقد جاء في آية أخرى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنعام:١٩]، وهذه الآية تشير إلى صحة إطلاق الشيء على الله تعالى، ولكن لا يُراد من الآية الأولى مطلقاً أن الله تعالى هو خالق نفسه، لأن العقل يعلم بالضرورة أنَّ الله تعالى ليس خالقاً لنفسه، لاستحالة ذلك عقلاً. وكما تقوم القرينة العقلية بتخصيص العام، فإنها تعمم الخاص، كما لو علق الشرع الحكم على الوصف، فإنه يجب تعدية الحكم إلى الوقائع التي يتوافر فيها ذلك الوصف نفسه، فكلما وُجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى، ومن ذلك إفادة الحكم العموم بسبب عموم السؤال والجواب، إلى غير ذلك.

ومن القرائن العقلية ما تفيد الدلالة إفادةً ضرورية، وذلك حين لا يمكن أن يُفهم اللفظ إلا من خلال ما يدل عليه العقل، وقد تفيد القرائن العقلية الدلالة بالاكتساب، مما يحتاج إلى إعمال النظر في الخطاب، كترتُّب الحكم على الوصف.

٣-**القرينة الحسية**[2]: وهي القرينة التي يرجع مصدرها إلى الحس، وهي دليلٌ عند الأصوليين معتبرٌ في تخصيص العام، فهم يذهبون إلى أنه لو ورد لفظٌ عام، وشهد الحس باختصاصه ببعض أفراده، كان ذلك العام مخصوصاً بما يدل عليه الحس، وفي هذا صرفٌ للفظ عن الظاهر إلى خلافه. ومن الأمثلة على هذا النوع من القرائن قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ

(١) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/١٠٦. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٥١-٥٥. **القرائن وأثرها**، مختار، ٢٠٤-٢١٠. **العلاقات والقرائن**، حمدان، ١٩٣.

(٢) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/١٠٧. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٥٦. **العلاقات والقرائن**، حمدان، ١٩٣.

﴿٢٣﴾ [النمل:٢٣]، فظاهر هذه الآية العموم في كل شيء، إلا أنَّ الحس خصَّص هذا العموم، فهي لم تؤتَ بعض الأشياء التي من جملتها ما كان في يد سليمان عليه السلام[١].

٤-**القرينة العرفية**[٢]: وهي القرائن التي مصدرها العرف والعادة، وهي أيضاً من القرائن المعتبرة لدى الأصوليين، وقد سبق البيان أن العرف حاكم في معرفة المراد من الألفاظ عند صدورها من الشارع، فلما كان الشرع نازلاً بلغة العرب وعلى قواعدها وأصولها في البيان، ولما كان المقصود منه التطبيق وحصول الالتزام من المكلفين، ولما كان المكلفون في ذلك الوقت يفهمون الخطاب طبقاً لتعارفهم في استخدام الكلام، وفهم المراد منه، كان لا بد من الاطلاع على العرف في تفسير الخطاب الشرعي. وسيأتي تفصيل الكلام في هذا النوع في المطلب الأخير من هذا المبحث.

ثانياً: أنواع القرينة باعتبار قوتها

القرائن عند الأصوليين تنقسم بحسب قوة دلالتها إلى: قرائن قطعية وقرائن ظنية، وفي هذا يقول الإمام الآمدي: ((القرائن قد تفيد آحادها الظن، وبتضافرها واجتماعها العلم))[٣]، وقد أفاد الإمام الزركشي أن قرائن الأحوال هي من طرق العلم القطعي، كما ذكرها أيضاً في طرق الظن[٤]. والقرائن القطعية عند الأصوليين تفيد قطعية دلالة اللفظ، بل إنه لا يمكن القطع بدلالة اللفظ إلا باحتفافه بقرينة قطعية، حين يكون محتملاً للمجاز، أو لفظاً مشتركاً أو ما شابه[٥]. وفيما يأتي بيان المراد بالقرائن القطعية والظنية مقرونةً بالأمثلة:

١-**القرينة القطعية**[٦]: وهي القرينة التي تُفيد العلم اليقيني، واطمئنان القلب بشكل جازم إلى ما تفيده من العلم، ((وإذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها بديهية لا يأباها إلا جاحد))[٧]، وفي هذا يقول

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٢٤٥. **المحصول**، الرازي، ٣/ ١١٥. **التوضيح**، المحبوبي، ١/ ٧٦. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ١٦٧. **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٤٩٤.

(٢) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٠٨. **العلاقات والقرائن**، حمدان، ١٩٣-١٩٤.

(٣) **الإحكام**، الآمدي، ٢/ ٤٢.

(٤) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٤٩-٥٩.

(٥) انظر: **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني،، ١/ ٢٤١. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٢/ ٧١٢.

(٦) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١١١-١١٦. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٦٠. **القرائن وأثرها**، مختار، ٣٣٦-٣٣٧.

(٧) **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٢٨٤.

الإمام الغزالي: ((ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم، وإن لم يكن فيه أخبار))[1]، وهذا عامٌ في القرائن الحالية والمقالية، وإفادة القرائن القطع قد يحصل باجتماعها للدلالة على المعنى، ولا بد من الإشارة إلى أن إفادة القرائن الحالية القطع هي إفادة ضرورية، وأما غيرها من القرائن فيختلف الناس في إدراكها وفهمها لما تحتاجه من نظر. ومن أمثلة القرائن القطعية: معرفة وجل الوجل، وغضب الغضبان، وعشق العاشق، فيُعرف عشق العاشق مثلاً من ظهور محبته بسلوكه أفعال المحبين، من القيام بخدمته، وبذل مالِه له، وحضور مجلسه وملازمته، فلو انفردت هذه القرائن دل كل واحد منها على المحبة واحتمل غير ذلك مما قد تحتمله هذه الأفعال، ولكن باجتماع هذه القرائن مع بعضها ينتهي العقل إلى القطع بحصول المحبة من هذا الشخص، ومن الأمثلة أيضاً: القطع بولوج اللبن في فم الصبي الذي يرضع من ثدي أمه، من خلال قرينة حركة الصبي عند الامتصاص، وحركة حلقه، مع أن حصول اللبن في فم الصبي مستور بفمه، ولكن دلت عليه القرائن المجتمعة، فأفاد ذلك القطع، ومن القرائن التي تثبت ذلك: سكون الصبي عن البكاء مع أنه لم يتناول طعاماً آخر[2]. وهذه القرينة القطعية قد يكون مصدرها العقل كالأمثلة السابقة، وكفهمنا من قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ [النساء:١١]، أن المراد بالخطاب هنا هم الأحياء لا الأموات، لاستحالة مخاطبة الأموات بالتكاليف، لما في ذلك من التكليف بما لا يُطاق، كما قد يكون مصدر هذه القرائن الشرع، كنصوص القرآن الكريم القاطعة الدلالة، ونصوص السنة المتواترة القاطعة، وقد يكون مصدرها الحس، كما في قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ٢٥ ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فالواقع المحسوس يدل على أن العموم هنا مخصوص، لأن الريح لم تدمر الأرض والسماء، ولم تقلع مساكنهم من الأرض، بدلالة قوله تعالى: ﴿ فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ ﴾ ، وبذلك تقطع قرينة الحس بعدم إرادة العموم في هذه الآية.

٢-القرينة الظنية[3]: وهي القرينة التي تفيد حكماً قلبياً غالباً غير جازم بمدلولها، وقد أشار إلى ذلك ذلك الإمام الآمدي بقوله: ((القرائن قد تفيد آحادها الظن))[4]، وهذا القول من الإمام الآمدي يبين أن القرائن في حال انفرادها وعدم تتابعها تفيد الظن، لأنها لا يمكن أن تفيد القطع في هذه الحال، والقرائن

---

(١) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٠٨.

(٢) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٠٨. **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ١٩٤.

(٣) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١١٦-١١٧. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ٥٩-٦٠. **القرائن وأثرها**، مختار، ٣٤٠-٣٤٨.

(٤) **الإحكام**، الآمدي، ٢/ ٤٢.

الظنية بما أنها لا تفيد علماً جازماً، فيمكن معارضتها بأدلة أخرى، ويتم التعويل على الدليل الأقوى، فإن كانت تفيد ظناً ضعيفاً، والدليل الذي يعارضها يفيد ظنٌ قوياً، يُقدَّم الدليل الذي يعارضها عليها، وهكذا. فالقرينة الظنية قد تكون قرينة قوية تفيد ظناً قوياً، بحيث تستقل بإفادة مدلولها، ولا يُحتاج إلى دليل آخر معها لإفادة الظن، ومن أمثلة ذلك استبشار النبي ﷺ من شيء، ما يدل على جواز ذلك الشيء، أو سكوته ﷺ عن فعل من أفعال الصحابة ﷺ جرى أمامه، لأنه ﷺ لا يستحسن إلا ما هو خير وجائز، ولا يسكت على المنكر. كما قد تكون القرينة الظنية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها بشكل مستقل كدليل، وإنما يمكن الاستعانة بها في الترجيح فقط، مثل: دلالة الاقتران، التي أثبتها بعض الأصوليين كالمزني والصيرفي وأبو يوسف من الحنفية وبعض المالكية، وأنكرها الجمهور فذهبوا إلى أن الاقتران في النظم لا يوجب الاقتران في الحكم، ومن ذلك: عطف الجمل على بعضها بحرف الواو، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ١٤١﴾ [الأنعام:١٤١]، فمن المعلوم أن الأكل غير واجب، في حين أن إيتاء الزكاة واجب، وذلك لأن الأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه، ولا يشاركه فيه ما يقارنه، وإذا قيل بخلاف ذلك كان لدليل خارجي يعضده، لا لمجرد الاقتران[(١)]، ومن هنا كانت القرينة الضعيفة محتاجةً إلى دليل آخر، بحيث لا تستقل في الدلالة.

فالقرائن الظنية إذن ترجع إلى المنقولات بطريق الآحاد، كآحاد السنة النبوية، والإجماع المنقول بطريق الآحاد، وكذلك الأدلة القطعية الثبوت الظنية الدلالة فيما جاء من ظواهر القرآن، وكذلك الأدلة المختلف فيها كالقياس، وإجماع أهل المدينة، وقول الصحابي. وأقتصر بضرب مثال على ما جاء من القرائن فيما هو من ظواهر القرآن، قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٥﴾ [المائدة: ٤٥]، فظاهر هذه الآية يدل على جواز قتل المسلم بالذمي لإطلاق لفظة (النفس)، وعمومها فيها، في حين يذهب الجمهور إلى أنَّ هذا الظاهر غير مراد[(٢)]، واستدلوا على ذلك بالقرينة اللفظية الواردة في نفس الآية، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَن

(١) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٩٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٤١٣.

(٢) انظر: **تقويم النظر**، أبو شجاع، ٤/ ٣٦٤-٣٦٥. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ٣/ ١٨٠. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٨٢. **تيسير التحرير**، بادشاه، ١/ ٢٥٠. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٣٥٣.

تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴾، وذلك أنَّ الكافر لا تصح منه الصدقة، ولا الكفارة، فدلَّ ذلك على اختصاص الخطاب بالمسلمين.

ثالثاً: أنواع القرينة باعتبار هيئتها[1]

من خلال مراجعة كتب أصول الفقه، يظهر أن التقسيم الأكثر شهرة للقرائن فيها، هو تقسيمها إلى: مقالية وحالية، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول من الإشارة إلى هذين النوعين من القرائن، فالجويني يقول: ((القرائن تنقسم إلى: قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية))[2]، ومثل ذلك يقول الغزالي: ((يُرفع عموم اللفظ بقرائن حالية... وبقرائن لفظية))[3]. ولما كان الشرع هو مجموع نصوص متعددة، كان لا يمكن فهم أي نص بشكل مستقل، دون الرجوع إلى النصوص الأخرى، التي تسبقه أو تلحقه أو تقترن به، سواءً أكانت متصلة أو منفصلة، بل ولا يمكن الاكتفاء بالقرائن المقالية، ويجب الرجوع إلى القرائن الحالية التي توضح المراد من النص، ولقد وضع علماء الأصول لاستنباط الأحكام من النصوص منهجاً هو غايةٌ في الدقة، يراعي هذين النوعين من القرائن.

١ -القرينة المقالية[4]: وهي **ألفاظ تقترن بالأمر المراد بيانه فتفسره وتوضح المراد منه، أو تقوي دلالته أو ثبوته،** أو هي كما يعرفها الرازي: ((أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره))[5]، وكذلك يُسمى هذا النوع من القرائن بالقرائن اللفظية، والقرائن القولية. ومن الأمثلة على القرائن المقالية: ما رُوي عن الإمام أحمد من أنه قال: كلمت الشافعي في مسألة الهبة، فقلت: إن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله ﷺ: (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه)، وكان الشافعي يرى أنَّ له الرجوع، فقال: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له فقد قال النبي ﷺ في صدر الحديث المذكور: (ليس لنا مثل السوء)، فسكت الشافعي[6]. وقد سبق الكلام عن هذا النوع من القرائن، عند الحديث عن القرينة الشرعية، فلا حاجة لتكرار ذلك.

---

(١) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٣٩.

(٢) **البرهان**، الجويني، ١/ ٢٥٣.

(٣) **المنخول**، الغزالي، ١/ ١٥٤. وانظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٦١. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ١٨٨.

(٤) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٤٣.

(٥) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٦١.

(٦) انظر: **المدخل**، ابن بدران، ١/ ١٩٠.

٢-القرينة الحالية[١]: وهي الأحوال التي تصاحب النص فتبين المراد منه، أو تقوي دلالته أو ثبوته، وهذه الأحوال ترجع إلى الإنسان، وما يتعلق بجسمه ونفسه وصفاته، وما يلابس ألفاظه وأفعاله من أسباب ومقاصد وعادات. ويعرف السبكي القرينة الحالية بأنها: ((هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه))[٢]، ويمكن التعبير عن القرائن الحالية بأنها **ما يصاحب هيئة المتكلم أو المخاطب أو ما يصاحب الخطاب من الهيئات والمقامات الخاصة، أو الأسباب التي اقتضت التخاطب، أو العادة السائدة في الخطاب،** فالواقع هو الذي يحمل هذه الأحوال، ويسهم في فهم النص، ومن أمثلة ذلك: ما لو قال شخص: (استفتيت العلماء)، فلا يمكن أن يُحمل قوله على أنه سأل جميع علماء عصره، لدلالة واقع الحال على عدم تمكنه من فعل ذلك، فكانت دلالة حاله قرينةً على تخصيص كلامه.

ويذهب الآمدي إلى أنَّ ((الظاهر من حال النبي ﷺ أنه لا ينطق باللفظ المجمل لقصد التشريع وتعريف الأحكام ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية تعين المقصود من الكلام))[٣]، فما دام هذا حال النبي ﷺ، فالصحابة ﷺ هم من ينقلون عنه الرواية والحال، وعلى ذلك يُعتمد على قولهم في تفسير النصوص؛ ((لأن ظاهر الحال أن تعيين الصحابي المشاهد للحال، إنما يكون عن قرينة حالية أو مقالية شاهدها، فلا يعدل عن هذا الظاهر إلا عند قيام ما يُرجَّح عليه، لا لمجرد كونه مجتهداً))[٤]، وبذلك يكون قول الصحابي في تفسير النص، وحمله على خلاف ظاهره لو حصل، حجةً لأنه عاين أحوال نزول الوحي، واطلع على أحوال النبي ﷺ حين صدور الوحي منه، فهم الأقرب إلى فهم المراد من اللفظ لمعاينتهم ﷺ الأحوال، وأضيف إلى ذلك سبباً آخر: وهو أن الصحابة ﷺ، لو فهموا خلاف ما يقصده الشرع وطبقوه على خلاف الوجه الذي أراده الشرع، لما أقرهم النبي ﷺ، ولو لم يبلغ ذلك النبي ﷺ، وعلم به الصحابة، فإن من عادتهم أن يتشاوروا ويسألوا ويتحروا، وأن يصوِّبوا المصيب ويخطِّؤوا المخطئ، فندر أن يخالف تفسيرهم ما قصده الشرع.

ومن خلال كل ما سبق يظهر أن الأصوليين يعتبرون القرائن الحالية في تفسير النصوص، بَدءاً من تحديد معاني ألفاظ المتكلم، وتعيين المراد من الفعل المحتمل، وانتهاءً بتقوية دلالة الدليل أو ثبوته، ولقد تعددت تعابير الأصوليين في تسمية هذا النوع من القرائن بشاهد الحال أو مقتضى الحال، كما سموه

---

(١) انظر: **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ١/ ١٤٦-١٥٧. **القرائن وأثرها**، مختار، ٢١٠-٢٢١.

(٢) **الإبهاج**، السبكي، ١/ ٣٤٢.

(٣) **الإحكام**، الآمدي، ٢/ ١٢٧. وانظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٢٤. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٢/ ٣٥٢.

(٤) **إجمال الإصابة**، العلائي، ١/ ٩٠.

بالقرائن المعنوية، وأحياناً أطلقوا عليه اسم دلالة الحال، أو سياق الخطاب، وقرينة الحال لا تقتصر على أحوال المتكلم، بل تشمل الظروف التي تحيط بالمتكلم، والتي تسهم في تحديد المراد من الكلام، كأسباب ودواعي الكلام، والعادات والمقاصد والغايات الظاهرة من الكلام، فالقرائن إذن ((قد تكون شاهد حال، وغير ذلك مما ليس من فعل المتكلم))[1]، ويوضح هذا الأمر الرازي فيذهب إلى أن من القرائن الحالية: (((أن يقترن الكلام بهيئات قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز، ومنها: أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داعٍ إلى ذكر الحقيقة، فيعلم أن المراد هو المجاز))[2]، وبذلك يتبيَّن أنَّ القرائن الحالية لا تقتصر على أحوال المتكلم، فهي ((مما لا تنضبط، ولا سبيل إلى حصر أجناسها، وتمييزها بالنعوت والأوصاف عن أغيارها، وهذا كما أن خجل الخجِل، ووجل الوجِل، وجبن الجبان، وبسالة الباسل تعلم ضرورة عند ثبوت الأوصاف، فلو أردنا نعتها لم نقدر عليها))[3]. وإذا تبيَّن هذا، فيمكن تقسيم القرائن الحالية إلى قرائن حالية خاصة تتعلق بالمتكلم أو الفاعل، وقرائن حالية عامة تتعلق بالأحوال المحيطة بالكلام أو الفعل، وفيما يأتي شرحها:

أ-**القرائن الحالية الخاصة**: وهي تلك الأحوال المتعلقة بالمتكلم أو الفاعل، من صفاته المعهودة، وعاداته، ومقاصده في الكلام والتصرف. ولهذه القرائن أثر في تحديد المعنى، بحيث يؤدي إغفالها إلى الخلل في فهم المعنى المراد من النص، وفي هذا يقول الإمام الجويني: ((فقد تكون القرائن ضرباً من الرموز والإشارات، واختلاجاً في محاجر العينين والحاجبين، وقد تكون حاله، نحو كون المرء على الطعام إذا اقترن بقوله لغلامه: عليَّ بالماء، وقد بدت نهمته إلى الماء. فيُعلم ضرورةً إنما يطلب ماء الشرب، وإن كان اسم الماء على مذاهب القائلين بالعموم يعم الجنس. فثبت بذلك أن الذي يعيِّن المعنى المعيَّن من اللفظ المحتمل قرائن الأحوال. وقد يبدر من المتلفظ ضروب من التأكيد فيعلم عندها ضرورةً مراده لا أنَّ تلك الألفاظ موضوعة في اللغة لذلك، ولكن إذا اقترنت بها أحوال عُلم منها ما يعلم))[4]. ومن القرائن الحالية ما ((إذا عُلم أو ظُنَّ أن المتكلم لا يتكلم بالكذب))[5].

---

(١) **المعتمد**، البصري، ١/ ٢٤.

(٢) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٦١.

(٣) **التلخيص**، الجويني، ٢/ ٢٨. وانظر: المستصفى، الغزالي، ١/ ٢٢٨.

(٤) **التلخيص**، الجويني، ٢/ ٢٨-٢٩.

(٥) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٦١.

والخلاصة أن القرائن الحالية الخاصة قد ترجع إلى صفات المتكلم المعهودة من الصدق أو الكذب أو نحو ذلك، وقد ترجع إلى ما عُهد عن المتكلم من العادات والمقاصد، أو قد ترجع إلى الهيئات والتصرفات التي تظهر في الحركات والإشارات. وأما الأمثلة على هذا النوع من القرائن الحالية، فقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾ ﴾ [الإسراء:٦٤]، فليس المراد من هذا اللفظ ظاهر الأمر، لأنه ((لما استحال منه [سبحانه وتعالى] الأمر بالمعصية والكفر، حُمل على إمكان الفعل وإقداره عليه مجازاً))[١]، أي: لما ثبت اتصافه عز وجل بالحكمة، واستحال أمره بالمعصية والكفر، كان ذلك قرينةً على عدم إرادة حقيقة الكلام، ولذلك حُمل على المجاز، فصار المعنى أنَّ الله تعالى مكَّن إبليس من هذه الأمور. ومن الأمثلة على هذا النوع أيضاً: ما لو تردَّد كلام الشرع بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، فإنه يُحمل على الحكم الشرعي، وذلك لدلالة حال النبي ﷺ من أنه بُعث لبيان الشرعيات، لا لبيان ما يستقل العقل بإدراكه[٢].

ب-**القرائن الحالية العامة**: وهي القرائن المحيطة بالكلام أو الفعل، مما يرجع إلى الأسباب والدواعي والعادات والمقاصد العامة، وهي الأمور الخارجية العامة التي تؤثر في الكلام أو الفعل، وكذلك لا بد من معرفتها للوقوف على المعنى المراد من اللفظ أو الفعل، ولذلك سبقت الإشارة في المبحث السابق إلى ما ذكره العلماء حول أهمية معرفة أسباب نزول النص وروده في فهم المعنى المراد من النص، أما فيما يتعلق بأهمية معرفة المقاصد العامة والعادات، فيقول الإمام الجويني عن القرائن الحالية: ((فهي من وجه متعلقة بالعلم، ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاءً واجباً، بل هي جارية على عوائد مطردة))[٣]، إذن قرائن الأحوال العامة تجري على عوائد مطردة يجب مراعاتها لفهم المراد من النص، ومثل هذا يقول الإمام الشاطبي: ((لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين: وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب))[٤].

(١) **أصول البزدوي**، ١/ ٨٨.

(٢) انظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ٥٨١.

(٣) **البرهان**، الجويني، ١/ ١٨٦.

(٤) **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٨٢.

ومن خلال ما سبق يتبيَّن أنَّ القرائن الحالية العامة ترجع إما إلى الأسباب والدواعي، أو إلى العادات والمقاصد العامة، وقد سبقت الإشارة إلى العديد من الأمثلة فيما يتعلق بالأسباب في المبحث السابق، وأما مثال السائد من عادة العرب في التخاطب ومقاصدهم، فقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]، فإضافة التحريم إلى ذات الأم غير مرادة، لأن الحكم الشرعي يتعلق بأفعال العباد لا بذواتهم، ولكن جريان العرف باستعمال هذا الأسلوب في تحريم الاستمتاع، جعل من الواضح أن المقصود في التحريم في هذه الآية هو تحريم الاستمتاع بالنكاح، لجريان العرف بهذه الدلالة.

ويمكن بيان الفارق بين القرائن المقالية والحالية في عدة نقاط: **أولها**: أن القرائن المقالية تتعلق بوضع اللغة، لذا لا يفهمها إلا من يفهم اللغة، في حين أن القرائن الحالية «لا تتعلق بقضية اللغات»[(١)]، ولذلك يمكن أن يفهمها أي أحد، ولو لم يعرف اللغة من خلال المشاهدة، **والثاني**: أن القرائن المقالية ترجع إلى الألفاظ والأصوات، بينما الحالية فتتعلق بأمور ظرفية أو بهيئات، **والثالث**: أن القرائن المقالية تكون من لفظ المتكلم، فهي من بنية الكلام، بينما القرائن الحالية فهي «مما ليس من فعل المتكلم»[(٢)]، **والرابع**: أن القرائن المقالية يمكن حصرها وضبطها، بخلاف القرائن الحالية.

وفي الختام، لا بد لمعرفة دلالة القرائن من الوقوف على العادة الشخصية للمتكلم والمخاطب، والاطلاع على العرف والعادات الاجتماعية العامة وقت ورود الخطاب، ولذلك يقول الإمام الجويني: «والتحقق في ذلك أن يُعلم أن شيئاً من هذه القرائن لا تدل لأنفسها، ولا التواضع سابق عليها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها»[(٣)]، ولذلك يمكن القول بأن دلالة القرائن دلالة كلية لا أغلبية، وتجدر الإشارة في الختام إلى أن القرينة إذا انفردت أفادت الظن، وباجتماعها مع قرائن أخرى قد تصل إلى إفادة القطع.

لقد توضَّحت أنواع القرائن من خلال بيان تقسيماتها لدى علماء الأصول، وظهر أن هذه التقسيمات متداخلة مع بعضها البعض، وذلك لتعدُّد جهة النظر إلى القرائن، وتبيَّن أنَّ التقسيم الأشهر للقرائن عند الأصوليين هو تقسيمها إلى قرائن مقالية وقرائن حالية، وهذان القسمان من القرائن يشتملان على جميع أنواع القرائن، فإن القرينة المقالية تشمل القرائن الشرعية، في حين أن القرائن الحالية تشمل القرائن التي مصدرها العقل والحس والعادة أو العرف، كما أن كلاً من القرائن المقالية والحالية قد تكون دلالتها ظنية

---

(١) **التلخيص**، الجويني، ٢/ ١٣.

(٢) المعتمد، البصري، ١/ ٢٤.

(٣) **التلخيص**، الجويني، ٢/ ٢٩.

(ضعيفة) إذا انفردت، أو قطعية (قوية) إذا اجتمعت. ولأنَّ هذا التقسيم هو الأشهر والأشمل، فإنه سيتم الاعتماد عليه في بيان أثر القرائن في فهم النصوص في المطلبين الآتيين، بحيث يتم التركيز بالشكل الأكبر على القرائن الحالية، لصلتها المباشرة بموضوع الدراسة، مع بيان مقتضب لأثر القرائن المقالية في فهم النصوص.

المطلب الثالث: أثر القرينة في البيان

للقرائن أثرٌ كبير في بيان المراد من النص الشرعي، بل إنه لا يمكن فهم النص الشرعي بمعزل عن النظر في القرائن التي تصاحبه، سواءً أكانت مقاليةً أم حاليةً، وذلك لأنَّ ((وجوه الوقوف على المراد والمعاني، أي: معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام، بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما))[١]، فالأصل هو دلالة العبارة أو الإشارة، ولكن يوجد غيرهما من الدلالات التي يمكن التعويل والاعتماد عليها في معرفة المراد من الخطاب، وهي القرائن. ولما كان التقسيم الأشهر لدى علماء الأصول هو تقسيمها إلى مقالية وحالية، فسيتم بيان أثر القرائن في البيان من خلال هذا التقسيم.

أولاً: أثر القرينة المقالية في البيان

تبيَّن فيما سبق أنَّ القرائن المقالية هي القرائن اللفظية التي يتضمنها الكلام، والتي تُؤخذ من مبنى الخطاب والعلاقات بين ألفاظه، ومن هذه القرائن ما يرجع إلى الخطاب نفسه، وهي القرائن الداخلية، ومنها ما يرجع إلى نص آخر، وهي القرائن الخارجية، كما قد تبيَّن أن القرينة المقالية قد تكون لفظية ترجع إلى اللفظ نفسه، كعلامة الإعراب، والصيغة، والمطابقة، وقد تكون قرينة معنوية وهي ما يرجع إلى العلاقات السياقية بين كلمات الجملة، من التقديم والتأخير، والإسناد، والتخصيص، وغير ذلك[٢].

تقوم القرائن المقالية بتحديد المعنى اللغوي من الخطاب، بحيث يُرجع إلى دلالة هذا اللفظ اللغوي في أساس الوضع، لمعرفة المراد منها في عرف أهل اللغة وأهل الاستخدام، بحيث يُستعان بالقرائن المقالية لإزالة اللبس عن المعنى، حين تتعدد احتمالات دلالة اللفظ، وتتعدَّد المعاني التي يدل عليها اللفظ. وإذا كان نص الخطاب من النصوص الشرعية، فإنه لا بد من معرفة دلالته الوضعية الأصلية، ومن ثم معرفة دلالته الشرعية إذا كان الشرع قد اصطلح على وضعٍ جديد للمعنى بإزاء اللفظ، كما هو معروف من أنَّ إطلاق لفظة (الصلاة) في الشرع يُراد به تلك الأفعال والأقوال المخصوصة المبتدأة بالتكبير والمختتمة

---

(١) **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ١/ ٥٥.

(٢) انظر: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ٩٧-٩٨.

بالتسليم، وهذا المعنى هو الاصطلاح الشرعي، في حين أن الوضع اللغوي يشير إلى أن معنى الصلاة هو الدعاء.

ولما جاءت نصوص الشرع باللغة العربية، ولما كانت موافقةً لأساليب البيان وآداب اللغة، كان لا بد من مراعاة قواعد الدلالة الثابتة عند أهل اللغة، لفهم المراد من الخطاب الشرعي، ومن هذه القواعد مراعاة القرائن المقالية، لما لها من آثار في بيان المراد من النص. ومن الأمثلة في هذا المجال قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران:١٧٣]، وفي بيان معنى هذه الآية من خلال القرائن المقالية يقول الإمام الشافعي: ((فإذ كان مَن مع رسول الله ﷺ ناسٌ غير مَن جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناسٌ غير مَن جمع لهم وغير مَن معه، ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً، فالدلالة بيِّنة مما وصفت من أنَّه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض))[1]، فتكرار ذكر لفظة (الناس)، وإرادة جماعتين من الناس في نفس السياق، هي قرينة تدل على أن المراد ليس عموم الناس، بل جماعة خاصة منهم، لأنه لو حُملت كلتا اللفظتين على العموم لتعارضتا، ومحالٌ أن يتعارض كلام الله تعالى، ويتضارب مع بعضه بعضاً.

فوظيفة القرينة المقالية إذن: هي تحديد المعنى اللغوي المراد من النص، ولكن القرينة المقالية لوحدها قد لا تكفي لذلك، فإن من الدلالات الدلالة الظاهرة، التي تدل على المعنى مع احتمال وجود غيره، والتي تحتاج إلى تقوية الوجه الظاهر، أو ما يقابله، وإن من الدلالات أيضاً دلالة الاشتراك، حين يحتمل اللفظ أكثر من معنى بشكل متساوٍ، وتعجز القرائن المقالية لوحدها عن الترجيح بين هذه المعاني، وغير ذلك من الوجوه التي لا تكون فيها القرينة المقالية دليلاً مستقلاً يمكن الاعتماد عليه لوحده، بل إنه ليس من المبالغة أن يُقال: لا يمكن فهم النص أصلاً بالاعتماد على القرائن المقالية لوحدها، لأن القرائن المقالية هي في الأصل جزء من النص المدروس المراد فهمه وبيانه، أو هي نص آخر مستقل، وفي كلتا الحالتين، فإنه لا يمكن عزل هذا النص عن الأحوال والمناسبات التي صاحبت وجود النص، ولا عزله عن تلك الأسباب التي سبقت ظهوره، ولا حتى النظر إليه بمعزل عن المقاصد والغايات التي تظهر من خلال الملابسات المحيطة بالنص، ولذلك كان لا بد من الرجوع إلى القرائن الحالية أيضاً للوقوف على المعنى المراد من النص.

ثانياً: أثر القرينة الحالية في البيان

---

(١) الرسالة، الشافعي، ١/ ٥٩.

ويُطلق على القرينة الحالية اسم المقام، وكما سبق فالمقصود منها: مجموع الظروف الاجتماعية والنفسية والطبيعية السائدة عند صدور الخطاب، وهذه الأمور لها تأثير في فهم المراد من الخطاب، ويذهب بعض المعاصرين إلى أنَّ العلاقات الناشئة بين هذه الأمور، أو بينها وبين اللغة، تجعل من العسير على غير أبناء تلك البيئة الإحاطة بها، ويذهب إلى أنَّ هذه الإحاطة لا تحصل بقراءة تاريخ ذلك المجتمع وأدبه، ويعلل ذلك بأنَّ إطار الثقافة الاجتماعية لكل أمة يفرض طابعاً لا يمكن أن يفهمه تماماً إلا الناشئون في المجتمع نفسه والثقافة ذاتها، ويشير إلى أنَّ هذا هو سبب التفسيرات الخاطئة لبعض المستشرقين والكُتَّاب العرب[١].

تسهم القرائن الحالية -كما المقالية- في إزالة الاحتمالات في دلالة النص، ولما كانت القرائن الحالية التي تحيط بالخطاب متعددة، كانت الإحاطة بها أدعى للدقة في فهم الخطاب الشرعي، وكان في إهمالها خلل في الفهم، ولقد سبق البيان أن القرينة الحالية هي إما خاصة ترجع إلى ما يحيط بالخطاب أو بالمتكلم أو بالمخاطب بشكل مباشر، أو عامة ترجع إلى الظروف والملابسات العامة المحيطة بالخطاب عموماً. ولقد سبقت في المطلب السابق الإشارة إلى بعض الأمثلة التي تبيِّن أثر القرينة الحالية في البيان، أما هنا فسيتم التركيز على أهم الجوانب التي تقوم فيها القرينة الحالية بالبيان، وهو جانب تخصيص العام.

اتفقت كلمة جماهير علماء أصول الفقه على صحة تخصيص العام بالقرائن الحالية[٢]، وفي ذلك يقول الجويني: ((التخصيص قد يتبين بقرائن الأحوال، ولا يُفرض ذلك في وضع الاستثناء، فإذا قال القائل: (رأيت الناس)، فالقرينة شاهدة بأنه لم يرَ جميعهم))[٣]، وقال أيضاً: ((ومما يجب أن تحيط علماً به أن تعلم أنا إنما نقصد بالكلام ما لم نعلم خصوصه اضطراراً لقرائن الأحوال))[٤]. وفي نفس السياق يقول الإمام الغزالي: ((يُرفع عموم اللفظ بقرائن حالية لا ضبط لها نفهمها من معانيها، وكقولك: (رأيت الناس)، نعلم أنك ما أردت جميعهم))[٥]، ويذهب علماء أصول الفقه إلى أن قرائن الأحوال المخصصة للعموم ترجع إلى العقل أو الحس أو العرف والعادة، وفيما يأتي شرح ذلك.

---

(١) انظر: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، جغيم، ١٠٠-١٠١.

(٢) انظر: **المختصر** في أصول الفقه، البعلي، ١/ ١٢٣. **حاشية العطار**، ٢/ ٦٠-٦١.

(٣) **البرهان**، الجويني، ١/ ٢٧٠.

(٤) **التلخيص**، الجويني، ٢/ ١٥٥.

(٥) **المنخول**، الغزالي، ١/ ١٥٤.

أما القرائن الحالية التي ترجع إلى العقل، فهي الأمور التي تجعل إرادة العموم مستحيلة عقلاً، ولذا يحكم العقل بأن المراد من هذا العموم هو بعض أفراده لا كلها، فكل ما يوجب العقل تخصيصه يُخص به(١)، ومثال ذلك: ما لو قال أحدهم: (رأيت الناس، وأخذت فتوى العلماء)، والمعلوم من حاله أنه لا يمكن عقلاً أن يرى جميع الناس، ولا أن يستفتي كل العلماء(٢).

والتخصيص بدلالة العقل ينقسم إلى ما تقتضيه الضرورة، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر:٦٢]، الذي لا يمكن أن يُراد به أن الله خالق نفسه؛ لأننا نعلم بالضرورة أنَّ الله أزلي(٣)، وهناك ما يقتضيه النظر، ومن الأمثلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾﴾ [النساء:١]، فليس المراد بهذه الآية عموم جميع الناس، ولكنها تعمهم على سبيل الإجمال، لأن العقل يثبت أن من السفاهة مناداة الأطفال والمجانين وتكليفهم، لذا كان المراد من هذه الآية تكليف الناس ما عدا المجانين والأطفال، لاستحالة طلب التكليف منهم(٤).

وأما القرائن الحالية الراجعة إلى الحس فهي الأمور الواقعية المدركة بالحواس، وعلى رأسها المشاهدة، والتي تدل على عدم إرادة الخطاب للعموم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل:٢٣]، فإن شيئاً من السماء والكرسي والعرش لم يكن في يدها، ولا ما كان في ملك سليمان عليه السلام، ومن الأمثلة على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وهذه الآية تتحدث عن الريح التي أتت على عادٍ، فالمشاهدة تثبت أن الريح لم تدمر السماء، بل ولم تدمر مساكنهم(٥). مساكنهم(٥). فالواقع الحسي يُعتبر قرينة صارفة للعموم إلى بعض أفراده، والمراد بهاتين الآيتين: التكثير والتهويل، كما لو قال امرؤ لصديقه: أتيتك ألف مرة، فهو يريد التكثير لا تحديد العدد.

---

(١) انظر: **التوضيح**، المحبوبي، ١/ ٧٧.

(٢) انظر: **البرهان**، ١/ ٢٥٣.

(٣) انظر: **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٣/ ٢٧٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٤٩٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٦٤.

(٤) انظر: **الفصول في الأصول**، الجصاص، ١/ ١٤٧. وانظر: **المعتمد**، البصري، ١/ ١٨٨. **رفع الحاجب**، السبكي، ٣/ ٣٠١.

(٥) انظر: **المحصول**، الرازي، ٣/ ١١٧. **المختصر**، البعلي، ١/ ١٢٣. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٦/ ٢٦٣٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٦٦. **حاشية العطار**، ٢/ ٦٠.

وأما التخصيص بالعادة والعرف ففيه خلافٌ بين العلماء، فمنهم من يقول به كالشيرازي وابن السمعاني من الشافعية، ومنهم من يمنعه[١]، ولكن لعلَّ التفصيل هو الأولى، وهو أنَّ العادة التي ثبت أنها كانت جارية على عهد النبي ﷺ وأقرها، تكون معتبرة ويمكن تخصيص العام بها، دون غيرها مما لم يثبت جريانه على عهد النبي ﷺ من العادات، وهو مذهب الرازي، وقد أشار القرافي إلى مثل هذا المذهب، من أنَّ العادة السابقة على العموم تُعتبر مخصصة، بخلاف العادة الطارئة بعد العموم، في حين ذهب أبو حنيفة إلى التخصيص بالعرف[٢]، ومثال ذلك: ما يُفهم من القول: (جمع الأمير الصاغة)، فإن العادة تحيل أن يجمع الأمير جميع صاغة الدنيا، وجريان العادة بحمل مثل هذا اللفظ على صاغة البلد، جعل هذه العادة قرينة تخصص عموم اللفظ. وسوف يأتي في المطلب القادم بعضُ بيانٍ لأثر العرف في فهم النصوص، كما سيأتي في الفصل القادم بيانٌ تفصيلي عن أثر العرف والعادة في فهم النصوص.

المطلب الرابع: الدلالة بين الحقيقة والمجاز

تقرَّر أنَّ القرائن تقوم بتقوية دلالة اللفظ، أو ترجيح أحد احتمالات المعنى، ومن الصور التي يظهر فيها أثر القرائن بشكل كبير: صورة ترجيح المجاز على الحقيقة بشهادة القرائن، وفيما يأتي بيانٌ لمعنى الحقيقة والمجاز وأقسامهما، ومن بعد ذلك بيانٌ لأثر القرينة في حمل اللفظ على الحقيقة أو المجاز.

أولاً: تعريف الحقيقة والمجاز

تُطلق الحقيقة في اللغة على: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تقديم ولا تأخير[٣]، ويعرفها السرخسي بأنها: ((اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم مأخوذ من قولك: حق يحق فهو حق وحاق وحقيق))[٤]، والتعريف الأشهر للحقيقة في الاصطلاح اللغوي هو أنها **"كلُّ لفظ استُعمل لما وُضع له"**[٥]، ويبيِّن هذا التعريف أنَّ اللفظ قبل ورود الاستعمال عليه لا يُوصف بأنه حقيقة أو مجاز، فوصف الحقيقة والمجاز من عوارض الاستعمال[٦]، والمقصود من الوضع في التعريف هو تعيين اللفظ للمعنى، بحيث يدل عليه من دون وجود أي قرينة، فالحقيقة إذن تُطلق على اللفظ الذي يدل على

---

(١) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ١٩٣.

(٢) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ١٨١. **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٥٢١-٥٢٢.

(٣) انظر: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، السيوطي، ١/ ٢٨١.

(٤) **أصول السرخسي**، ١/ ١٧٠.

(٥) انظر: **العلاقات والقرائن في التعبير البياني**، حمدان، ٤١. **الخطاب الشرعي**، حمادي، ١٠٠.

(٦) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٩٩. **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ٢٣٨.

معناه الموضوع له بدون وجود أي قرينة[١]، ويوضح هذا المعنى الرازي فيعرف الحقيقة بأنها: ((كل كلمة أريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة))[٢]، ثم أعقب في نفس الموضع بأن هذا التعريف لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية، ويشمل فقط الحقيقة اللغوية. ولذا عرَّف علماء الأصول الحقيقة بعدَّة تعريفات، أفضلها -كما يشير الإمام الرازي- ما جاء عن البصري من أنَّ الحقيقة هي: ((**ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به**، وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية))[٣]، وجاء في تعريف آخر للسبكي أن الحقيقة هي ((اللفظ المستعمل في موضوعه الأول))[٤]، وفي تعريف قريبٍ منه وأكثر دقة قال الآمدي: ((الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب))[٥]، ويعرفها السبكي أيضاً بأنها: ((اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب))[٦].

ويمكن من خلال الاستفادة من هذه التعريفات، أن تُعرَّف الحقيقة بأنها **"ما يدل عليه اللفظ في أصل الوضع في اصطلاح التخاطب"**، ويتميز هذا التعريف بقِصره وشموله، وفي مطلعه إشارة إلى أن الحقيقة ليست هي ذات اللفظ كما وقع في بعض التعريفات، وإنما هو الدلالة التي يدل عليها ذلك اللفظ، كما أنَّ هذا التعريف يحصر الحقيقة في الدلالة الأصلية في الوضع الأول، فيما يرجع إلى اصطلاح التخاطب، سواءً أكان الاصطلاح اللغوي أو الشرعي أو العرفي.

ويتبيَّن من خلال ما سبق أن الحقيقة تتنوع إلى حقيقة لغوية، وشرعية، وعرفية، فأما الحقيقة اللغوية: فهي ما يُستعمل فيما وُضع له في الوضع اللغوي، كإطلاق لفظ الدابة على ما يدبُّ على الأرض، وأما الحقيقة الشرعية: فهي ما يُستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً، فواضعُها هو الشارع، كاستعمال لفظة (الصلاة) في العبادة المخصوصة المبتدأة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم، مع أنَّ معناها الأصلي في الوضع اللغوي هو الدعاء، وأما الحقيقة العرفية: فهي ما يُستعمل في معنى عرفي اصطلح عليه الناس عموماً أو خصوصاً، فالحقيقة العرفية قد ترجع إلى عرف خاص يصطلح عليه جماعة أو طائفة معينة، كاصطلاح

---

(١) انظر: **التأويل**، طالب، ٩٩.

(٢) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٠٥. وانظر: **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٤٩.

(٣) **المعتمد**، البصري، ١/ ١١. وانظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ٣٩٧. **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٩٧.

(٤) **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ٣/ ١٠٨. وانظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ١/ ٣٨٨. وانظر: **قوطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٢٦٩.

(٥) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٥٣.

(٦) **الإبهاج**، السبكي، ١/ ٢٧١.

الإجماع عند علماء أصول الفقه، كما قد ترجع الحقيقة العرفية إلى عرف عام كاستعمال لفظة (الدابة) لذوات الأربع دون غيرها. وتُقدم الحقيقة الشرعية على ما سواها، لأن النبي ﷺ بعثه الله تعالى مبيناً للشرعيات، وتُقدم الحقيقة العرفية على اللغوية لطروئها على اللغة(١). وكل ما ذُكر من أنواع الحقيقة يرجع إلى قسم واحد، وهو الحقيقة المستعملة، التي يمكن الوصول إليها لأن الناس مستمرون في العمل بها، وهنالك الحقيقة المتعذرة، وهي التي لا يمكن الوصول إليها إلا بمشقة، كما لو حلف أحد بأنه لن يأكل من هذه الشجرة، فالأكل من نفس الشجرة متعذر، مع أنه هو حقيقة الكلام، وهنالك الحقيقة المهجورة، وهي ما ترك الناس العمل به، وتعارفوا على العمل بما سواه(٢).

وأما تعريف المجاز فعند أهل اللغة: ((هو اللفظ الذي أُريد به ما لم يوضع لإفادته))(٣)، ويعرفه ابن الأثير بأنه: ((نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره))(٤)، فمعنى المجاز عند أهل اللغة هو: دلالة اللفظ على غير ما وُضع له في الوضع اللغوي. وأما في الاصطلاح الشرعي فيعرف الرازي المجاز بأنه: ((هو ما أفيد به معنىً مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها))(٥)، وزاد البخاري قيداً مهماً جداً على هذا التعريف وهو في قوله: ((لعلاقة بينه وبين الأول))(٦)، وفي وفي هذه الوجهة نفسها جاء تعريف ابن قدامة المقدسي حيث يقول: ((وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح))(٧)، وأما السبكي فيقول: ((والمجاز هو المنقول عن أصل وضعه))(٨)، أما أما الآمدي فيقول: ((وهو مخصوص في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها))(٩).

---

(١) انظر: **نظرية العرف**، الحسني، ٢١٠-٢١٣. **الاجتهاد بالرأي**، حمادو، ١٤٨-١٤٩. التأويل، طالب، ١٠١. **الدلالات اللفظية**، الطويل، ١٠٤. **تأويل النصوص**، قوميدي، ٣٦٤-٣٦٦.

(٢) انظر: **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ١٥٥.

(٣) سر **الفصاحة**، الخفاجي، ١/ ٤٣. وانظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٢٦٩.

(٤) **المثل السائر**، ابن الأثير، ١/ ٧٥.

(٥) **المعتمد**، البصري، ١/ ١١. وانظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ٣٩٧.

(٦) **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ٩٧.

(٧) **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٧٥.

(٨) **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ٣/ ١٠٨.

(٩) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٥٣.

وهذه التعريفات جميعاً متقاربة، ولكن فيها تطويل، أو قصور، ويمكن الاستفادة منها لتعريف المجاز بأنه **"ما يدل عليه اللفظ في غير ما وُضع له في اصطلاح التخاطب لقرينة"**، وهذا التعريف يحدد المجاز بثلاثة حدود: أما **الأول**: فهو أن المجاز هو ما دل عليه اللفظ ولكن ليس فيما وُضع له في الأصل، و**الحد الثاني**: يقيد الوضع باصطلاح التخاطب ليشمل جميع أنواع المجاز: اللغوي والشرعي والعرفي، و**الحد الثالث**: هو اشتراط وجود القرينة لصحة حمل اللفظ على خلاف الحقيقة، وهذا القيد الأخير يُخرج اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب من غير وجود علاقة، وهو ما يُطلق عليه اسم (المرتجل)، كأسماء الأعلام، مثل: صالح وعادل ورشيد، فهذه الأسماء وُضعت للدلالة على أشخاص محددين، دون النظر إلى وجود علاقة بين الاسم والمسمى، فقد لا يكون صاحب اسم (عادل) عادلاً بالفعل[1]. ومثال المجاز أن يُقال: (أسد) للرجل الشجاع، لما في الأسد الحقيقي من اشتهاره بالاتصاف بالشجاعة، فلا يُراد بهذا اللفظ حقيقته من أن فلاناً أسد، وإنما يُراد به تشبيهه بالأسد لاتصافه بالشجاعة[2]. وكما أن الحقيقة تنقسم إلى لغوية وشرعية وعرفية باعتبار مصدرها، فكذلك الحال بالنسبة إلى المجاز، فهو ينقسم إلى مجاز لغوي وشرعي وعرفي، وذلك تبعاً لمصدر القرينة التي دلت عليه.

ثانياً: أثر القرينة العرفية في تحديد المعنى

اتفقت كلمة الأصوليين على أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة، حتى غدت هذه العبارة قاعدةً أصولية ومحلَّ اتفاق بين العلماء[3]، وأن الأصل هو صرف اللفظ إلى الظاهر من معناه، وصرف اللفظ عن حقيقته حقيقته الظاهرة إلى غيرها يحتاج إلى قرينة ووجود مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي[4]. ولقد ذكر علماء أصول الفقه أن المجاز لا يمكن أن يرجح على الحقيقة إلا بتوافر القرينة الدالة عليه، ومن ذلك: ما قاله الغزالي: «إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز،

---

(١) انظر: **الاجتهاد بالرأي**، حمادو، ١٤٩.

(٢) انظر: **تأويل النصوص**، قوميدي، ٣٦٤.

(٣) انظر: **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٧٤. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٣/ ٢٠٥. **كشف الأسرار**، البخاري، ٣/ ٣٠٢. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ١١. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٢/ ٣١. **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٦٣. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ١/ ٣٩. **غمز عيون البصائر**، ابن نجيم، ١/ ٢٣٤. **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ١٣٣. **قواعد الفقه**، البركتي، ١/ ٦٠.

(٤) انظر: **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١١/ ١٠٩. **تاج العروس**، الزبيدي، ١/ ٢٤.

ولا يكون مجملاً، كقوله: (رأيت اليوم حماراً، واستقبلني في الطريق أسد)، فلا يُحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع))[1].

وأكد ذلك الإمام الرازي فقال: ((المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة))[2]، وبيَّن في موضع آخر أن ((شرط الحمل على المجاز حصول القرينة))[3].

والقرينة كما هو معلوم قد تكون مقالية ترجع إلى النصوص، وقد تكون حالية كالشيوع والاشتهار، فإن شيوع دلالة المجاز واشتهارها، قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، والمجاز الشائع قد يرجع إلى الشرع وهو المجاز الشرعي، وقد يرجع إلى العرف وهو المجاز العرفي.

اختلف الأصوليون في اشتراط وجود القرينة لتقديم المجاز الشرعي على الحقيقة اللغوية، فالمذهب الأول يرى أنَّ الكلام إذا تردد بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي صار مجملاً، ومحتاجاً إلى قرينة خارجية لتصرف الكلام إلى أحد الاحتمالين، لأن الأصل عدم النقل لأن النبي ﷺ يخاطب الناس بعرف لغتهم، ويخاطبهم بالشرع، فصار الاحتمالان متساويان، حتى تأتي قرينة خارجية تصرف الكلام إلى أحدهما، وهذا الرأي قال به القاضي الباقلاني، والإمام الغزالي يرى أن ما ورد في سياق الإثبات يُحمل على المجاز الشرعي كقوله ﷺ: "إني إذن صائم"[4]، أما ما ورد على النفي فهو مجمل، كالنهي عن صيام يوم النحر وأيام التشريق. ويذهب المحلي ومعه بعض أصحاب الشافعية وأبو يوسف من الحنفية إلى تقديم المجاز الشرعي ما دام ذلك ممكناً، فإذا تعذَّر ذلك يُعتبر الكلام مجملاً ومُحتاجاً إلى قرينة خارجية، وهو مذهب جمهور علماء أصول الفقه، لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشريعة، ولأن الشرع طارئ على اللغة فينسخها، وذهب أبو حنيفة إلى تقديم الحقيقة اللغوية على المجاز الشرعي إذا لم تدل القرينة على تقديم المجاز[5]، ومثال ذلك قول النبي ﷺ: "الطواف بالبيت صلاة فأقِلُّوا من الكلام"[6]، فتفسير هذا الحديث

---

(١) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٩٠. وانظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ١/ ١٢٢. **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٧١. **المثل السائر**، ابن الأثير، ١/ ٣٤٣.

(٢) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٠٣.

(٣) **المحصول**، الرازي، ١/ ٤٧٢.

(٤) **أخرجه مسلم**، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، رقم ١١٥٤، ٢/ ٨٠٩.

(٥) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٦/ ٢٧٨٥-٢٧٨٦. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٣/ ٤٣٤. **حاشية العطار**، ١/ ٤٥١. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٨٩. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ٢١٩-٢٢٠. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٦١.

(٦) أخرجه النسائي وابن حبان والحاكم واللفظ للنسائي: **سنن النسائي (المجتبى)**، كتاب مناسك الحج، باب إباحة الكلام في الطواف، رقم ٢٩٢٢، ٥/ ٢٢٢. **صحيح ابن حبان**، كتاب الحج، باب دخول مكة، رقم ٣٨٣٦، ٩/ ١٤٣. **مستدرك الحاكم**،

الحديث يرجع إلى الأقوال السابقة، فهو إما مجمل متردد بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي، أو تترجح إرادة الاسم الشرعي، أو تترجح الحقيقة، حسب تفصيل الأقوال السابق.

أما بالنسبة للمجاز العرفي، فالمقصود به أن يكثر استعمال المجاز ويشيع التعارف بهذا الاستعمال، بحيث يسبق المعنى المجازي إلى الفهم عند سماع اللفظ، وعلاقة المجاز العرفي بالحقيقة تتحدد في عدة حالات، **أولها**: أن يتساوى الاستعمال المجازي للفظ مع الحقيقي، وهنا يتفق العلماء على ضرورة وجود قرينة ترجح أحدهما على الآخر، بحيث لا يجوز الصيرورة إلى المعنى المجازي إلا بوجود قرينة تقويه. **وثانيها**: أن يغلب الاستعمال المجازي على الحقيقي، بحيث يشيع الاستعمال المجازي، وتصير الحقيقة مهجورة أو متعذرة، بحيث إن الناس لا يريدون باللفظ إلا ما يدل عليه المعنى المجازي، وفي هذه الحالة يتفق العلماء على أن اللفظ يُحمل على المجاز بسبب شيوع الاستعمال، وسَبق الذهن إلى فهم المعنى الشائع، ومثال ذلك: مَن حلف بالله لا يأكل من الشجرة، فهو يحنث بالأكل من ثمرها، مع أنه معنى مجازي، إلا أنه شاع بين الناس عند إطلاق مثل هذا اللفظ، حتى هُجرت الحقيقة وصارت متعذرة. **وثالثها**: أن يكون المعنى المجازي هو الغالب، وفي نفس الوقت أن تكون الحقيقة مستخدمة في بعض الأوقات، أي لم تصبح مهجورة ومتعذرة، كما لو حلف أحدهم بأن لا يشرب من النهر الفلاني، فالمعنى الحقيقي يتحقق بالكرع من النهر مباشرةً، وأما المجازي فيتحقق بالشرب من النهر باليد أو بالكوز، وهذه الصورة هي التي اختلفت فيها أقوال العلماء: فأما أبو حنيفة فيذهب إلى أن الراجح هو الحقيقة، لأنها هي الأصل، ولا يُعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة صارفة، وأما أبو يوسف ومحمد فيذهبان إلى حمل اللفظ على المجاز، دون التوقف على وجود قرينة، لأن المجاز كان أظهر من الحقيقة بسبب كثرة الاستعمال، فصار الشيوع بحد ذاته هو القرينة، وذهب الجمهور إلى أن اللفظ في هذه الحالة يصير مجملاً، وأنه لا يصح ترجيح أحد الدلالتين من الحقيقة أو المجاز إلا بتوافر القرينة، لأن الحقيقة مرجوحة من حيث التبادر، لكنها راجحة من حيث الأصالة، والمجاز رغم أنه مرجوح لأنه مجاز، إلا أنه راجح لأنه السابق إلى التبادر[1].

كتاب المناسك، رقم١٦٨٧، ١/ ٦٣٠. وقال الحاكم عقب تخريجه للحديث: حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وسكت عنه الإمام الذهبي، وقد أوقفه جماعة، وقال الفاسي: ضعيف. انظر: **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، الفاسي، ٥/ ٧٣١. وذكر ابن الصلاح أن هذا الحديث رُوي مرفوعاً وموقوفاً على ابن عباس، وأن رواية الوقف على ابن عباس هي الأرجح، وذكر النووي أن رواية الرفع ضعيفة. انظر: **البدر المنير**، ابن الملقن، ٢/ ٤٨٧. **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، العسقلاني، ٢/ ١٨.

(١) انظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٥٢. **أصول البزدوي**، ١/ ٨٧. **كشف الأسرار**، البخاري، ٢/ ١٣٧. **التمهيد**، الأسنوي، ١/ ٢٠٣. **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ١/ ١٧٤. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٢/ ٤٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٥٤٧. **القرينة عند الأصوليين**، الخيمي، ١٦٣-١٦٤. **القرائن عند الأصوليين**، المبارك، ٤٦٨-٤٧٠. **تأويل النصوص**، قوميدي، ١٦٢-١٦٣.

ولعل الراجح هو قول أبي يوسف ومحمد، لأن قول أبي حنيفة مدفوع بأن الحقيقة هي الأصل ما لم يصرف عنها صارف، والتبادر والشيوع كافيان لمنع إرادة الحقيقة، وأما قول الجمهور فمدفوع أيضاً بأنه ما دام حصل التبادر والشيوع، فإنه دليلٌ كافٍ في إرادة المعنى المجازي، ولا يُنتظر إلى الحصول على قرينة، لأن القرينة يُحتاج إليها فقط عند عدم دلالة اللفظ على معنىً ما، أما حين يدل اللفظ على المعنى، ويتبارد إلى الذهن صار هو المراد، ولو كان مجازاً.

هذا في العلاقة بين الحقيقة والمجاز العرفي، ولكن ما الحال فيما لو ورد لفظ من الشارع، له مقتضىً في وضع اللسان، ولكن شاع بين الناس استخدام هذا اللفظ في بعض أفراده، فهل يقوم هذا العرف الشائع (القرينة) بتخصيص المراد من هذا اللفظ بما يدل عليه؟

اتفق علماء أصول الفقه على أن العرف القولي يخصص العام، وفي ذلك يقول المرداوي: ((لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العام، نصَّ عليه الغزالي وصاحب المعتمد، والآمدي، ومن تبعه، كما إذا كانت عادتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة، ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً، فإن النهي يكون خاصاً بالمقتات؛ لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية))[(1)]، فالعرف القولي هو ذلك اللفظ المتفق على أن يُراد باللفظ غير مدلوله الأصلي في الوضع اللغوي، حيث ينصرف إليه الذهن من دون قرينة أخرى، وهذا يشمل شيوع استعمال اللفظ في إطلاقه على بعض المدلول، أو على غير المدلول الأصلي، فأما مثال الأول: فإطلاق الدرهم على النقد الغالب، بعد أن كان يُطلق على جنس الدراهم فقط دون غيرها، وأما مثال الثاني: فكالاتفاق على إرادة فرد معين، بعد أن كان اللفظ يدل على فرد على الشيوع، أو الاتفاق على إرادة معنى مختلف للمركب غير معناه الأصلي، فمثال الأول: أن يقول رجل لآخر: (وكلتك بتزويجي امرأة)، فهذا لفظ مطلق يشمل كل من يُطلق عليها اسم امرأة، إلا أن العرف قيَّده بالحرة دون غيرها، وأما مثال الثاني: كمن يحلف ألا يضع قدمه في دار فلان، فالعرف يدل على المنع من دخول الحالف الدار على أي وجه وأي حال، ومن أمثلة المركب أيضاً قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ ﴾ [النساء:٢٣]، فالمعنى الحقيقي للفظ يعلق التحريم على الذوات، إلا أن العرف جرى بحمل التحريم على الأفعال، فصار معنى الآية: تحريم الاستمتاع بالأمهات بالنكاح.

ويتكوَّن العرف القولي بشيوع الاستعمال، بحيث يتفق الناس على هجر المعنى الأصلي للفظ، وينقلون اللفظ إلى المعنى العرفي الشائع، بحيث يصير هو المتبادر إلى الذهن دون المعنى الأصلي الوضعي،

---

(١) **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٦/ ٢٦٩٩. وانظر: **القواعد**، ابن رجب، ١/ ٣١٤.

ويُعتبر هذا الاستعمال والشيوع بمنزلة الوضع الجديد، فيتوقف العرف القولي إذن على هجران المعنى الأصلي، وشيوع الاستخدام بين الناس في معنى متعارف عليه متفق عليه بينهم، ولا بد من الإشارة إلى أنه إذا لم يُهجر المعنى الأصلي (الحقيقة)، وبقي مستعملاً في بعض الأوقات، كما يُطلق الأسد على الحيوان المعروف، ويُطلق مجازاً على الرجل الشجاع، فهذه الحالة ليست من قبيل العرف القولي، بل من قبيل المجاز الشائع المقابل للحقيقة(1)، الذي سبق الكلام عنه في الفقرة السابقة. وقد يرجع العرف القولي إلى الشرع، فيُسمى بالعرف الشرعي، كشيوع لفظ (الصلاة) في إرادة تلك العبادة المخصوصة، بحيث صار ذلك المعنى هو المتبادر إلى الذهن دون أصل دلالة الكلمة على الدعاء،

والعرف الذي يخصص العام هو العرف الموجود قبل ورود النص، أما ما يطرأ بعد مجيء النص من عرف أو عادات فإنه لا يُعتمد عليه في التخصيص(2)، ولعل سبب التخصيص بالعرف القولي، هو أن الشرع جاء على لغة العرب، ولو أنه لم يخصص النص بالعرف القولي، لكان في ذلك مخالفة لقواعد وأدب اللغة العربية التي جاء القرآن الكريم عليها، ولكان كلام الشرع محتاجاً إلى بيانٍ، ولما فهمه العرب في ذلك الوقت. هذا بالنسبة للعرف القولي، أما العرف العملي فمذهب الجمهور عدم التخصيص به، وخالف في ذلك الإمام مالك حيث ذهب إلى التخصيص بالعرف العملي، وهو مذهب الحنفية(3)، يقول الإمام الجويني: ((فالذي رآه الشافعي: أن عرف المخاطبين لا يوجب تخصيص لفظ الشارع؛ لأن مجرد العرف لا يقتضي تخصيصاً، فإنَّ القضايا متلقاة من الألفاظ، وتواضع الناس لا يغير وضع اللغات ومقتضى العبارات))(4)، وقال السمعاني: ((وأما التخصيص بالعادة والعرف، فقد قال أصحابنا: لا يجوز تخصيص العموم به؛ لأن الشرع لم يوضع على العادة))(5)، ويشير الشاطبي إلى ((أن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف، فإنه ردَّ الأيمان إلى العرف، مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقوله: (والله لا دخلت مع فلان بيتاً)، فهو يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمى بيتاً فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف على مقتضى اللفظ فلا يحنث))(6).

(1) انظر: العرف والعادة، في رأي الفقهاء، أبو سنة، ١٨.

(2) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٥٢١. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٢٧٣.

(3) انظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ١/ ٣١٨. **المسودة**، آل تيمية، ١/ ١١١. **كشف الأسرار**، البخاري، ٣/ ١٣.

(4) **البرهان**، الجويني، ١/ ٢٩٧.

(5) **قواطع الأدلة**، ١/ ١٩٣.

(6) **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٤١.

وخلاصة ما سبق: أن العرف القولي (شيوع استعمال اللفظ لمعنى ما) يُعتبر مخصصاً للعموم، إذا كان جارياً ومستقراً قبل ورود النص، لأن العلماء يرون تقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية، وبذلك يتبين أنه لا يصح حمل ألفاظ الشرع على ما يجري من العرف بعد ورود النصوص، لما في ذلك من قلب الحقائق، وصرف الكلام عن مقتضاه الذي جاء ليدل عليه، وأما العرف العملي ففيه خلاف بين العلماء كما سبق(١).

الخلاصة

ظهر من خلال هذا الفصل أن النص الشرعي بمعناه العام يُطلق على **متن الخطاب الإلهي الوارد في كتاب الله تعالى، وما صح من سنة رسول الله ﷺ**، ولما كان هذان المصدران هما أساس التشريع، ومنهما تُستنبط الأحكام، وتُؤخذ الأدلة والقواعد، كانت الضوابط المنهجية في تفسير نصَّيهما مهمة للغاية، وهذه الأسس المنهجية تلخَّصت في خمسة ضوابط: فأما الأول فهو **الضابط اللغوي**: وهو يشير إلى أهمية معرفة وفهم لسان العرب، وأدبيات اللغة العربية في الخطاب، لأن الشريعة جاءت باللغة العربية، وعلى أسسها وقواعدها في التعبير، ولا بد أن يكون هذا الفهم للغة العربية مراعياً للتطور الدلالي للفظ، والانتباه إلى ما كانت تشير إليه الألفاظ عند ورود النصوص. وأما الأساس الثاني فهو **الضابط التكاملي**: ويشير هذا الضابط إلى أهمية النظر إلى نصوص الشرع نظرة موضوعية متكاملة، واستنباط الأحكام في الموضوع على أساس الموضوع، وليس على أساس نص جزئي محدد، لأن النص قد يكون مأوَّلاً أو مخصصاً أو مقيداً أو منسوخاً بغيره من النصوص، وإغفال النظرة التكاملية في الاستنباط يؤدي إلى مخالفة المراد الإلهي. وأما الأساس الثالث فهو **الضابط المقاصدي**: والمقصود به ربط الأحكام المستنبطة من النصوص بمقاصد الشريعة الكلية الخمسة، والبحث عن مقصد النص المراد الاستنباط منه وفهمه، إلى جانب ربط الحكم بعلَّته، وبذلك يغدو فهم النصوص قائماً على النظر في النص، والنظر في مقصد النص، والنظر في المقاصد العامة للشريعة، ويغدو الاستنباط عبارة عن تفاعل ونظر فيما يدل عليه النص، ومقاصد النص، والمقاصد العامة، والعلة والوصف المستنبطان من النص. وأما الأساس الرابع فهو **الضابط الظرفي**:

---

(١) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ١٨١. **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٥٢١-٥٢٢.

والمقصود به تلك الأحوال والمناسبات والأسباب المحتفَّة بورود النص الشرعي، والتي تُعتبر أساساً من الأسس المهمة في فهم النص، ومن هنا بدت الأهمية الكبرى لأسباب النزول والقرائن في فهم النصوص. وأما الأساس الخامس فهو **الضابط العقلي**: ويُقصد به ما يصل إليه العقل بالنظر السليم في النص من الفهم، من خلال الانضباط بالقواعد التي صاغها علماء الأصول في فهم النصوص، من تقسيم النصوص إلى ظنية وقطعية، ووضعهم للحدود التي يتدخل فيها العقل في النظر، وتحديدهم للمنهج السليم في فهم النصوص الظنية والقطعية.

ولقد ساق هذا الكلام للتحدث عن آثار التغير الزماني في فهم النصوص، وتبيَّن أن فهم النصوص منه ما يرجع إلى الثوابت التي لا تتغير مهما تغير الزمان والمكان والبيئة، ومنه ما هو متغير بتغير الزمان والمكان والبيئة والظروف، وتبيَّن أنه لا يصح التعامل مع الثوابت على أساس التغير، ولا مع المتغيرات على أساس الثبات، لما في ذلك من القول على الشرع بغير ما ثبت، ولما في ذلك من النسبة إلى الشرع بما لم يقُل به، فالدعوة إلى الثبات فيما هو متغير فيها تضييق وحرج ومشقة فيما وسَّع الله تعالى فيه على الناس، والدعوة إلى التغير فيما هو ثابت فيها خروج عن القطعيات ومروق من الدين والتفاف على النصوص المُحكمة، وإذا كانت الدعوة للتغير فيما هو ثابت شديدة الخطورة، ومؤدية إلى المروق من الدين، فإن الدعوة إلى الثبات فيما هو متغير تؤدي إلى مخالفة المنهج التشريعي السليم الذي يدعو إلى وجوب التيسير والتبشير ونفي الحرج، مما قد يؤدي في النهاية إلى التحلُّل من الدين فعلياً، ولو كان موجوداً لدى الناس اعتقادياً، وفي هذا من الخطر على الدين ما فيه مما لا يخفى.

تبيَّن في هذا الفصل أيضاً أن **أسباب ورود النص بمعناها العام تُطلق على ما استدعى مجيء النص الشرعي**، فإن كان ذلك متعلقاً بالآيات القرآنية سُمِّي بأسباب النزول، وإن كان راجعاً إلى الأحاديث الشريفة سُمِّي بأسباب الورود، **فأسباب النزول إذن تشمل تلك الحادثة التي جاء النص من أجلها، أو ذلك السؤال الذي جاء النص للإجابة عنه،** وتبيَّن أن شرط الرواية لتُعتبر من أسباب النزول: هو أن يكون حدوثها في زمن نزول النص، لا قبله ولا بعده. أما فيما يتعلق بأهمية أسباب النزول في فهم النصوص، فقد ظهر أنَّ من العلماء من يجعل معرفتها شرطاً في التفسير، ومنهم من يذهب إلى القول بأهميتها لكن لا على سبيل الشرط، وترجع أهمية معرفة سبب النزول إلى أن معرفة الأحوال شرط أساس في تبيُّن المراد من الخطاب، وأن الجهل بها سبب في الوقوع في الإشكالات والشُّبه، كما يُعبر الإمام الشاطبي في موافقاته.

وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين أسباب النزول والنص الشرعي، فيذهب أصحاب الاتجاه العلماني المادي إلى أن الواقع هو الذي أنتج النص، وأن جميع النصوص جاءت محاكاةً للواقع واستجابةً له، وبهذا الادعاء يحاولون أن يثبتوا تاريخية النصوص، ولكن كلامهم لا يصح لأن أسباب النزول هي عبارة عن مناسبات فقط نزل فيها القرآن الكريم، وليست عللاً منشِئة للقرآن الكريم، ودليل ذلك أن الله تعالى هو الذي خلق الواقع وأحدثه، فكيف يؤثر الواقع المحدَث، في النص الإلهي الأزلي الثابت صفةً من صفات الله تعالى، ومن ثم فإن الدراسة الاستقرائية تثبت أن الآيات الواردة على سبب لا تتعدَّى (١٤) أربعة عشر بالمئة عند المتساهلين، ويُضاف إلى ذلك النظام التشريعي الذي جاء به القرآن الكريم، الذي استحسن الحَسَن واستقبح القبيح، فأمر ونهى وشرع الأحكام ونظَّم الحياة، كما يُضاف إلى ذلك الكثير من الحالات الواقعية التي استدعت نزول النص، مع أن النص لم ينزل، بل تأخر، وكذلك الكثير من الحالات التي لم يستجبْ فيها النص للواقع أصلاً، وبذلك يثبت أن أسباب النزول إنما هي عبارة عن مناسبات اختارتها الحكمة الإلهية لتكون موضعاً لنزول النص القرآني.

وكل ما سبق يستدعي النظر في دلالة السبب ودلالة اللفظ، والبحث في تقديم أي من الدلالتين على الأخرى، وقد بحث علماء أصول الفقه في هذا الأمر، ووجدوا أن النص وسبب نزوله قد يكونا عامين، فاتفقوا على حمل النص على العموم في هذه الحالة، وقد يكونا خاصين، فاتفقوا على حمل النص على الخصوص، وقد يكون النص عاماً وسبب نزوله خاصاً، وفي هذه الحالة ذهب جمهور الأصوليين إلى الأخذ بعموم اللفظ، في حين خالفهم بعض المالكية، وقد استدل الجمهور بالنقل عن الصحابة والسلف، وبالاستشهاد بعموم الصيغة ووجوب حملها على ظاهرها، في حين استدل المخالفون بأدلة معقولة لم تخلُ من النقد، ما رجح مذهب الجمهور، في حمل اللفظ على عمومه لا على خصوص السبب.

فالأصل هو الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن هذا لا يمنع من وجود حالات يُرجح فيها الخصوص على العموم، وذلك فيما لو شهد دليل مستقل أو قرينة خارجية على إرادة الخصوص، وكذلك الحال في النص المطلق الوارد على سبب نزول مقيد، فهو يُحمل على المقيد عند شهادة دليل خارجي أو قرينة على ذلك. وأما فيما يتعلق بتأويل الظاهر، فالأصل المعروف لدى علماء الأصول هو العمل بالظاهر، وعدم التأويل، إلا إذا شهد دليل قوي على إرادة معنى يحتمله اللفظ، بحيث تكون قوة هذا الدليل بالقدر الذي يجعل جانب الاحتمال الذي يحتمله التأويل راجحاً على جانب الدلالة الظاهرة. وأما فيما يتعلق بالإجمال، فكذلك يظهر لسبب النزول دور في تفسيره، سواءً أكان سبب الإجمال راجعاً إلى غموض اللفظ، أو تعدد الاحتمالات في معناه، أو غير ذلك.

وتبيَّن أن **القرينة تُطلق عند علماء أصول الفقه على ما يصاحب الدليل الشرعي فيقوي ثبوته ويبين المراد منه،** وتختلف أقسام القرينة بين ما يذهب إليه اللغويون والفقهاء والأصوليون، فاللغويون يرون أن القرينة تنقسم إلى: لفظية ومعنوية، وأما الفقهاء فتنقسم القرينة عندهم إلى: نصية واجتهادية وقضائية، بالنظر إلى مصدرها، كما تنقسم إلى: قوية وضعيفة وموهومة بالنظر إلى قوتها، كما تنقسم إلى: عقلية وعرفية بالنظر إلى علاقتها بمدلولها. وتختلف وجهة نظر الأصوليين عن هاتين الوجهتين في تقسيم القرينة، لأن القرينة الأصولية تهتم بالدليل الشرعي، بخلاف القرينة اللغوية التي تهتم بالنصوص اللغوية، والقرينة الفقهية التي تهتم بأفعال المكلفين. ومن خلال النظر في كلام الأصوليين يتبين أنهم يقسمون القرينة من حيث مصدرها إلى: الشرعية والعقلية والحسية والعرفية، كما يقسمونها إلى: قطعية وظنية بالنظر إلى قوتها، والتقسيم الأكثر شهرةً للقرائن في كتب أصول الفقه، هو تقسيمها بالنظر إلى هيئتها إلى: مقالية وحالية، وتنقسم القرائن الحالية إلى: قرائن حالية خاصة تتعلق بحال المتكلم، وقرائن حالية عامة تتعلق بالظروف العامة المحيطة بالمتكلم، ولقد ظهر من خلال الأمثلة أن للقرائن بمختلف أنواعها دوراً مهماً في تفسير النصوص وبيان معانيها.

تُقسم القرينة المقالية إلى: قرينة داخلية ترتبط بنص الخطاب نفسه، وقرينة خارجية ترتبط بنص آخر من نصوص الخطاب، وتُعتبر بقسميها من وسائل تفسير النص الشرعي، فهي تبيَّن أصل الوضع اللغوي للألفاظ، كما تقوم بتحديد المعنى المراد من النص فيما لو كان ظاهراً أو مشتركاً محتملاً لعدة معانٍ.

إذا تبيَّن أن النص اللغوي يُعتمد فيه على القرينة المقالية التي توضح الأساس اللغوي، فإن النص الشرعي يجب فيه معرفة الدلالة الشرعية إلى جانب الدلالة اللغوية، من أجل الوقوف على المعنى المقصود من النص.

ولقد أوضح هذا الفصل أنَّ القرائن الحالية تنقسم إلى: قرائن حالية خاصة، وقرائن حالية عامة، أما القرائن الحالية الخاصة فهي ما يتعلق بالخطاب أو المتكلم أو المخاطب خاصةً، بينما ترجع القرائن الحالية العامة إلى الظروف والملابسات العامة التي تحيط بالخطاب عموماً.

ولقد تناول هذا الفصل توضيح أثر القرينة الحالية العامة في تخصيص العام، إذ تبين أن جماهير علماء أصول الفقه اتفقوا على صحة تخصيص العام بالقرينة الحالية التي ترجع إلى العقل أو الحس أو العرف والعادة، ولقد تناول الفصل ذكر الأمثلة التوضيحية على أثر كل واحدة من هذه القرائن الحالية في البيان على حدة.

لقد ظهر بعد النظر في تعريف أهل اللغة والأصول للحقيقة، أنَّ التعريف الأكثر شيوعاً لدى علماء اللغة للحقيقة هو: أنها **اللفظ المستعمل فيما وُضع له**، وتبيَّن أن المقصود بالحقيقة في علم الأصول، هو: **ما يدل عليه اللفظ في أصل الوضع في اصطلاح التخاطب**. وأما المجاز فيُعرف عند أهل اللغة بأنه **اللفظ المستعمل في غير ما وضع له**، وأما في الاصطلاح الأصولي فيُطلق على **ما يدل عليه اللفظ في غير ما وُضع له في اصطلاح التخاطب لقرينة**. ولقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأنه لا يصح حمل الكلام على المجاز إلا بتوافر القرينة، كما اتفقوا على تقديم الحقيقة الشرعية على العرفية واللغوية، وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية، ولكن اختلف العلماء فيما لو تساووا احتمال حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي، فذهب أكثر الشافعية إلى وجوب البحث عن قرينة ترجح أحد الاحتمالين لتساويهما، في حين يرى الغزالي أن ما ورد على سبيل الإثبات يُحمل على المجاز الشرعي، بخلاف ما ورد على سبيل النفي، فيُعتبر مجملاً يحتاج إلى قرينة. وأما مذهب جمهور علماء أصول الفقه ومعهم بعض الشافعية، فهو ترجيح المجاز الشرعي على الحقيقة اللغوية ما دام ذلك ممكناً، وذهب الإمام أبو حنيفة إلى عكس هذا المذهب. أما فيما يتعلق بالمجاز العرفي، فقد اتفق العلماء على وجوب البحث عن قرينة إذا تساوت قوة دلالته مع قوة دلالة الحقيقة اللغوية، كما اتفقوا على تقديم المجاز العرفي عند شيوعه على الحقيقة اللغوية إذا كانت مهجورة في قُباله، وهنالك حالة ثالثة اختلف فيها العلماء، وهي أن يكون المجاز العرفي هو الشائع في الاستعمال، وأن تكون الحقيقة اللغوية مستعملة في بعض الأوقات، أي ليست بمهجورة، ففي هذه الحالة يرجح أبو حنيفة الحقيقة لأنها هي الأصل، ويمنع ترجيح المجاز إلا بقرينة، وأما صاحباه فيذهبان إلى تقديم المجاز العرفي على الحقيقة دون الحاجة إلى قرينة، لأن شيوع الاستعمال في حد ذاته يُعتبر قرينة، وذهب جمهور العلماء إلى أن اللفظ في هذه الحالة يُعتبر مجملاً، بحيث لا يُصرف إلى أي من المجاز العرفي أو الحقيقة اللغوية إلا بعد ورود القرينة المرجحة لأحد هاتين الدلالتين، ولقد ظهر أن الراجح هو قول صاحبي أبي حنيفة، لقوة اعتماده على الشيوع والتبادر.

ويتفق العلماء على أن اللفظ لو ورد، وكانت دلالة الحقيقة فيه أعم من دلالة الاستعمال العرفي، أي لو جاء اللفظ ودل على إرادة بعض الأفراد بدلالة العرف، في حين أن الحقيقة تشير إلى العموم، فإن عامة علماء أصول الفقه يذهبون إلى تخصيص العموم بالاستعمال العرفي، إذا كان العرف قولياً ومستقراً قبل ورود النص الشرعي، أما إذا كان العرف عملياً فمذهب الجمهور عدم صحة التخصيص به، وذهب الحنفية والمالكية إلى أنه يُخصَّص به العموم.

الفصل الرابع:
أثر الواقع في المصادر الشرعية الاستنباطية

المدخل

المبحث الأول: أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالنصوص

المبحث الثاني: أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمصالح

المبحث الثالث: أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمقام

الخلاصة

الفصل الرابع:
أثر الواقع في المصادر الشرعية الاستنباطية

المدخل

الأدلة الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، منها ما هو مباشر في الدلالة على الأحكام، ولا يحتاج إلى نظر كثير في معرفتها، كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور:٢]. ومنها ما هو غير مباشر في الدلالة على حكم معين بذاته، بحيث لا يمكن التعرُّف على الحكم واستنباطه، إلا بالاجتهاد والنظر العميق في دلالات الأدلة، وجمع بعضها إلى بعض، وردها إلى المقاصد الشرعية العامة. ولقد صاغ علماء أصول الفقه منظومةً من المناهج الاستنباطية التي تُعتبر الأساس في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام، وأطلقوا عليها اسم المصادر الشرعية، فسُمِّيت بالمصادر لأنها أصول الأحكام، ووُصفت بالشرعية لاعتمادها على الشرع.

ولقد تظاهرت الأدلة على اعتبار التشريع الإسلامي للواقع، فلا يكاد يختلف العلماء في هذا الأمر، حتى اتخذ العلماء من الأدلة الشرعية سبيلاً لوضع الخطط التشريعية التي تتعامل مع الواقع بمرونة وانضباط، بما يحقق المقاصد الشرعية، ومن هنا ظهرت المصادر الاستنباطية التي ترتبط بالواقع وتعالجه، وتستند في تأصيلها إلى أدلة الشرع، وتراعي في تطبيقاتها الواقع، وهذه المصادر تحفظ الشريعة من التاريخية، وتجعلها ممتدة في كل زمان ومكان، وأهم هذه المصادر التي تعالج الواقع الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف[1]، وأما باقي المصادر الاستنباطية فإن لها جوانب ارتباط بالواقع، حتى الكتاب والسنة المصدران الأساسيان في التشريع يرتبطان بالواقع؛ ذلك أن التشريع لا يمكن أن يكون في فراغ، بل لا بد أن يكون في واقع حقيقي معيش.

ولقد ظهرت العديد من الاتجاهات التي دعت إلى تجديد أصول الفقه، واختلفت في طريقة النظر إلى علم الأصول، ومنهجية التعامل مع قواعده، ويحصر بعض المعاصرين هذه الاتجاهات التجديدية في ثلاثة

---

(١) انظر: **فقه الواقع**، د.حصوة، ٦٥. **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، زايدي، ٣١٩. **فقه الواقع**، بوعود، ١٥٠. **الإسلام والحداثة**، الشرفي، ١٧٣. في فقه التدين، النجار، ١/ ١١٥.

اتجاهات: هي الاتجاه العقلاني، والاتجاه الواقعي، والاتجاه العصراني. فأما **الاتجاه العقلاني** فيجعل أصحابه العقل أساساً للنقل، بحيث يقبلون كل ما يتفق مع أحكام العقل، ويؤوِّلون ما لا يتفق معها، ويحاول أصحاب هذا الاتجاه المواءمة بين حقائق الإسلام وتصورات الحضارة الغربية، بغية إثبات صلاحية الشرع لكل زمان؛ وأما **الاتجاه الواقعي** فيرى أصحابه عدم قدرة المنهج العقلاني على تطبيق الأفكار المجردة، ويرون أن معرفة الحقيقة لوحدها لا تكفي لتصبح واقعاً معاشاً، والسبيل الوحيد لديهم في تطبيق الحقائق والأحكام الشرعية في الواقع، هو تقديمها في كيفية يمكن من خلالها تطبيقها، وهذا يستلزم دراسة الواقع والغوص في أعماقه، ومعرفة عناصره المتفاعلة فيه، ليتسنى صياغة الحل الإسلامي في صور واقعية، تتطابق مع الحقيقة الإسلامية من ناحية، ومع الواقع من ناحية أخرى؛ وأما **الاتجاه العصراني** فلم تتحدد معالمه ووقع فيه الخلط لدى كثيرين، فهو امتداد للعقلانية عند بعضهم، ويُطلق عليه "اتجاه دعاة التطوير" عند بعض آخر، كما يعتبره بعضهم منضوياً تحت الاتجاه التغريبي الذي يعتمد التغريب وسيلة لتقدم الأمة الإسلامية، بل ويرى بعض آخر أنه الاتجاه التغريبي المعادي للإسلام، وهنالك من يسمي أصحابه بالعصرانيين، أو ما يندرج تحت اليسار الإسلامي، ويتسم أصحاب هذا الاتجاه بانتمائهم إلى أفكار وتصورات غير إسلامية، ومواقفهم الفكرية تبدو غاية في الخطورة، عبروا عنها بعدة اصطلاحات، كاليسار الإسلامي، أو الحداثة والعقلانية، أو دعاة التطوير، أو الإسلاميون التقدميون، والجامع بين أصحاب هذا الاتجاه هو التسليم لمنطق العصر وعقلانيته وحداثته، ومعاملة النصوص الشرعية كنصوص بشرية غير متعالية، والاكتفاء بالمقاصد(١).

وبما أنَّ المصادر الشرعية هي أهم المباحث في علم أصول الفقه، وهذه المصادر هي مراجع العلماء عند استنباط الأحكام، ولَمَّا ظهر ما للواقع من علاقة وأثر في هذه المصادر، وبعد أنْ تبيَّن أثر الواقع في فهم النصوص في الفصل السابق، فإنَّ هذا الفصل يُخصَّص للحديث عن أثر الواقع في المصادر الاستنباطية، من خلال بيان معناها المصطلح عليه لدى العلماء، وسرد القول في حجيتها بشكل مقتضب، ومناقشة ما دار حولها في أقوال العلماء من مناهج وأدوات استنباطية تتعلق بالواقع، بغية معرفة علاقة الواقع بهذه المصادر، ومدى أثره فيها، وهل بالفعل يصح القول بأن هذه المصادر بُنيت على الواقع في مستندها، وكانت وليدةً للعصور التي ظهرت فيها كما يذهب بعض المعاصرين؟، أم أن هذه المصادر تأسست على الأدلة الشرعية من حيث المستند، وللواقع أثر فيها عند الاستنباط؟، ثم الوقوف على المواطن التي يظهر فيها أثر الواقع في هذه المصادر عند قيام المجتهد بعملية الاستنباط، ولكي لا تصدر

---

(١) انظر: **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ١/ ١٤-١٧.

هذه الدراسة عن نتيجة مفترضة وحقيقة سائدة معروفة لدى كل دارسي أصول الفقه، تقتضي أن المصادر الاستنباطية مستندة إلى الشرع، سيقوم هذا الفصل بالوقوف على الأدلة الشرعية التي استند عليها الأصوليون في إثبات حجية هذه المصادر، ومناقشتها مناقشة موضوعية، للوصول إلى النتيجة التي ستخرج بعد الدراسة والبحث.

وبما أن الفصل السابق تعرَّض لأثر الواقع في فهم النصوص من مصدري الكتاب والسنة، فيتناول هذا الفصل المصادر الاستنباطية المتبقية التي تكلم عنها جماهير علماء أصول الفقه، والتي يظهر فيها أثر الواقع –بطريقة أو بأخرى– عند استنباط الحكم الشرعي في المسائل المعاصرة، وهذه المصادر هي: الإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والذرائع، والعرف، والاستصحاب؛ وأما مذهب الصحابي وشرع من قبلنا وعمل أهل المدينة، فلن تدخل في حدود الدراسة؛ فمذهب الصحابي المعتد به الذي يمثل اجتهاد أحد الصحابة ﷺ بعد وفاة النبي ﷺ، لا يتدخل فيه الواقع المعاصر، لأنه صار بمثابة النص المنقول، فتجري عليه قواعد فهم النصوص التي تمت الإشارة إليها في الفصل السابق؛ وكذلك الحال بالنسبة لشرع من قبلنا، فهو أيضاً راجعٌ إلى النصوص ويُعامل معاملتها؛ وأما بالنسبة لعمل أهل المدينة فلم يقل به أكثر العلماء، إلا ما ورد عن الإمام مالك وخالفه في بعض أنواعه كثير من أصحابه، فعمل أهل المدينة الذي يرجع إلى أدلة أخرى يُعتبر مشروعاً، والذي يُعتبر مجرد رأي لا عبرة به، ولذا فلا حاجة لإيراده ودراسته أيضاً.

فهذا الفصل يقتصر إذن على المصادر الاجتهادية التبعية التي تتصل بالواقع المعاصر، واقع الاجتهاد الاستنباطي في التعرُّف على الحكم الشرعي، تلك المصادر التي لا بدَّ للمجتهد عند الاعتماد عليها في الاستنباط من النظر في الواقع.

وسيتم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث في أسلوب لم يُسبق إليه، بحيث يتكلم أولها عن المصادر المرتبطة بالنصوص، ويتناول الثاني المصادر المرتبطة بالمصالح، ويبين الثالث المصادر المرتبطة بالمقام، وهذا التقسيم ليس على سبيل الإطلاق، بل هو على سبيل تغليب الوجه الذي يظهر فيه ارتباط المصدر بالنصوص أو المصالح أو المقام، وذلك لأن جميع المصادر ترتبط بالنصوص الشرعية من حيث المستند، كما ترتبط بالمصالح من حيث المقصد والغايات التي تعمل على تحقيقها، وكما ترتبط بالمقام والظروف الاجتماعية، فلا يخلو أحدها من تعلق ووجه للارتباط بالنص والمصالح والمقام، ولكن تم تقسيمها في هذا الفصل على أساس تغليب الجهة الأكثر ظهوراً لعلاقة هذه المصادر بالنص، أو المصالح، أو المقام.

المبحث الأول:
أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالنصوص

ويتضمن مطلبين، هما:

المطلب الأول: أثر الواقع في الإجماع

المطلب الثاني: أثر الواقع في القياس

المبحث الأول:
أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالنصوص

في الفصل السابق تم التحدُّث عن المصدرين الأساسيين في التشريع الإسلامي (الكتاب والسنة)، وتبيَّن ما للواقع من أثر في استنباط الأحكام عند النظر في هذين المصدرين، وبالرغم من أن المصادر الاستنباطية جميعاً مرتبطة بالنصوص ومستندة عليها، إلا أن الإجماع والقياس هما أكثر المصادر ارتباطاً بالنصوص؛ لأن الحكم الشرعي المستنبط بواسطتهما إنما هو فرع عن النص الشرعي، فالإجماع يرجع في أصله إلى مستند من النصوص، وأما القياس فهو رد الفرع غير المنصوص على حكمه، إلى الأصل المنصوص على حكمه، وإعطاؤه نفس الحكم، لاشتراكهما في العلة. وفي هذا المبحث سيتم التركيز على هذين المصدرين، وبيان أثر الواقع عند النظر فيهما أثناء عملية استنباط الحكم الشرعي.

المطلب الأول: أثر الواقع في الإجماع

الإجماع هو من المصادر التي اتفقت فيها كلمة جماهير الأصوليين على إثبات الحجية بعد الكتاب والسنة، رغم وجود بعض الخلافات فيما بينهم في تحديد معناه، وفي طبيعة حجيته وإفادته الظن أو القطع، وما يترتب على ذلك من حرمة مخالفته أو عدمها؛ وأما أثر الواقع في الإجماع فيظهر من خلال ارتباط الإجماع بهيئات واقعية، تم اشتراطها في أصل مشروعيته، ليُعتبر الإجماع دليلاً شرعياً معتداً به، كما يظهر أثر الواقع أيضاً في تحديد دلالة الإجماع على القطع أو الظن، من خلال معرفة حقيقة واقع نقله الحاصل بطريق التواتر أو الآحاد، كما يظهر أثر الواقع في الإجماع في المسائل التي يقوم فيها الإجماع على المصلحة المعتبرة الموجودة في الواقع، والتي تتغير بتغير الواقع. وسوف يتم بيان هذه الآثار فيما يأتي، كلاً في موضعه المناسب، من خلال عرض تعريف الإجماع، وبيان حجيته.

أولاً: تعريف الإجماع

يُطلق الإجماع في اللغة على العزم على الأمر، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ ﴾ [يونس:٧١]، ومعنى (أجمعوا أمركم) في

الآية: اي: اعزموا أمركم، فإذا جُعل الشيء جميعاً، ولم يكد يتفرَّق، كالرأي المعزوم عليه، سُمي إجماعاً[1]، وخلاصة الأمر أن الإجماع في اللغة يُطلق على العزم والاتفاق على شيء ما.

وأما معنى الإجماع في الاصطلاح الأصولي، فهو مستمد من المعنى اللغوي الدال على الاتفاق، لكنه اتفاق من نوع خاص، اختلفت وجهات علماء الأصول في تحديده، والتعريف الأشهر لدى جماهير علماء أصول الفقه للإجماع هو: **اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار**[2]، وهنالك من خص الإجماع بالأمور الشرعية فعرفوه بأنه: اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي[3]، وهنالك تعريف آخر للإجماع بأنه: اتفاق أهل العصر على حكم النازلة، أو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة[4]. ويظهر أن التعريف الأول على الرغم مما فيه من تفصيل، فإن فيه تطويلاً لا حاجة له، وإطلاقاً في لفظة (أمر من الأمور)، وهذا يشمل الأمور الدينية والدنيوية على حد السواء، وأما التعريف الثاني فهو الأدق والأصح، لأنه يقصر الإجماع على الاتفاق الجاري في الأمور الشرعية دون غيرها من الأمور الدنيوية، فإن الاتفاق على الأمور الدنيوية لا علاقة له بالشرع، بل قد يكون دليلاً معرفاً بالواقع، بحيث يمكن الاعتماد عليه في معرفة الواقع فحسب، لا في استنباط الحكم الشرعي، وأما التعريف الثالث ففيه عموم لا يصح، فهو يطلق الإجماع على اتفاق أهل العصر على حكم النازلة، ومن المعلوم أنه لا يُعتد برأي العامة في الإجماع، لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، وموافقتهم أو مخالفتهم للإجماع لا عبرة لها، والأفضل منه هو التعريف الأخير؛ لأنه يقصر المجمعين في علماء أحد العصور، وهم وحدهم من يُعتد بقولهم، ويُعوَّل على اتفاقهم.

ومن خلال الاستفادة مما سبق من تعريفات للإجماع، يمكن تعريف الإجماع بأنه: **"اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر شرعي"**. وهذا التعريف فيه عدة حدود: **أولها**: اتفاق المجتهدين في عصر من العصور: والمقصود منه اشتراك جميع المجتهدين في أحد العصور في القول بالحكم، فلو أن أحد المجتهدين خالف البقية، أو لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد، فلا يُطلق على هذه الحالة اصطلاح الإجماع، وإضافة الاتفاق إلى المجتهدين تدل على قصر المعتد بقولهم في الإجماع بأهل

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: جمع، ٨/ -٥٨٥٧. **مختار الصحاح**، الرازي، مادة: جمع، ١/ ١١٩.

(٢) وقد عبَّر الرازي والسبكي عن المجتهدين بأهل الحل والعقد، ونص على قيد: (بعد وفاته) السبكي كما نقله عنه ابن أمير الحاج والشوكاني. انظر: **المحصول**، الرازي، ٢/ ٣. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٤٩. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٠٨. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٧. **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٦٨.

(٣) انظر: **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٠٦. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٢٤.

(٤) ذكر الأول السمعاني والثاني الشيرازي. انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦١. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٤٧.

الاجتهاد، دون غيرهم ممن لم يصلوا إلى رتبة الاجتهاد، من فقهاء وعامة وغيرهم، وهذا جريٌ على مذهب جمهور علماء أصول الفقه، في حين ذهب بعض الأصوليين إلى أن قول العامة معتد به في الإجماع العام، وهو ما لا يختص أهل الاجتهاد بإدراكه، كأمهات الدين: من وجوب الصلاة ونحوها، ويفيد إطلاق لفظة (عصر) عدم اشتراط مدة معينة لاعتبار العصر، بحيث يطلق الإجماع على كل ما يحصل من اتفاق المجتهدين في أي زمان، دون اشتراط انقراضهم، كما يذهب إلى ذلك الإمام أحمد والشافعي في قول وابن فورك والإسفراييني من الشافعية وبعض المعتزلة[1]. **والحد الثاني:** يحصر المجمعين في المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، وهذا يفيد إخراج ما اتفق عليه علماء الأمم السالفة، فلا يكون قولهم حجة، ولا يصح التعويل عليه، ويفيد إخراج ما اتفق عليه المجتهدون في عصر النبي ﷺ، لأن العبرة في حياته ﷺ لما جاء عن طريق الوحي فقط، إذ لا حاجة لأي دليل آخر[2]. **وأما الحد الثالث:** فقد حصر مجال الإجماع بالأمور الشرعية، والمقصود بها الأحكام الشرعية، وهي ما لا يمكن إدراكه بدون الرجوع إلى خطاب الشرع، وهذا يشير إلى اشتراط وجود مستند للإجماع في أدلة الشرع، وذهب السبكي والزركشي وغيرهما إلى إدخال العقليات والعرفيات واللغويات، إلى جانب الشرعيات، وقد برروا ذلك بأن هذه الأمور إن تعلقت بالفعل أو الاعتقاد أو التقرير فقد صارت أموراً شرعية[3]، وفي نظري لا حاجة لهذه الإضافة؛ لأن إطلاق التعريف للأمر الشرعي، يسمح بدخول هذه الأمور، حين تصير من الأمور الشرعية، ولذلك لم أتعرض لذكرها في التعريف.

ويظهر أثر الواقع في تأسيس هذا المصدر في اشتراط حصول الاتفاق بين المجتهدين خاصةً في عصر من العصور، ولقد سبق في تعريف الواقع أنه "هو ما عليه الفرد والمجتمع وما يؤثر فيهما في زمان ومكان ما"، فالمراد من الإجماع هو تلك الهيئة الواقعية التي تصدر من المجتهدين، وتدل على اتحاد رأيهم في حكم مسألة ما، فكل ما يصلح للتأسيس عليه في إثبات رأي المجتهدين في الواقع يمكن الاعتماد عليه، من حصول المشاهدة، والسماع، وكل ما يدل على صدور القول من جميع أهل الاجتهاد في أحد العصور في المسألة، واتفاق أقوالهم على حكمها، فالواقع المراد التحقق منه هنا هو خصوص واقع المجتهدين من أمة

(١) انظر: **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٠٨. **كشف الأسرار**، البخاري، ٣/ ٣٦٠.

(٢) انظر: **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٠٧. **المحصول**، الرازي، ٢/ ٣. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٧.

(٣) انظر: **مراقي السعود**، المرابط، ١٩٥. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٤٩. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، ابن بدران، ١٢٨. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٧.

النبي ﷺ في أحد العصور، لا عموم جميع المجتهدين في كل زمان ومكان، ولا حتى واقع المجتهدين في عصر النبي ﷺ، لأنه خارج عن حدود التعريف.

ولقد تحدث علماء أصول الفقه عن إمكان حصول الإجماع بهذا الوصف في الواقع، فذهب جمهور الأصوليين إلى أنَّ الإجماع ممكن في كثير من المسائل والأحكام، وخالف بعضهم في ذلك، مستدلين باختلاف قرائح المجتهدين وتباين مذاهبهم، واستثنوا من ذلك ما عُلم من الدين بالضرورة، كما استدلوا بأن الإجماع لا بد له من مستند شرعي، وهذا المستند إذا كان قطعياً فلا حاجة للإجماع إذن، وإذا كان ظنياً فإن العادة تحيل اجتماعهم عليه لاحتماله[1]. ولكنَّ الجمهور يردون على هذا الكلام، ويصرون على أنَّ هذه الصورة من اتفاق المجتهدين (الإجماع) هي صورة ممكنة في الواقع، وذلك لأن ظهور الأدلة، ووضوح رجحانها، ووجود الأمارات والقرائن الدالة عليها، يجعل ترجيح القول الظاهر لا بد منه، مما يمنع من حصول الخلاف، ويؤدي إلى حصول الإجماع في الواقع، وخصوصاً مع توافر الدواعي على الإصابة في الاجتهاد، ويشهد لذلك أنَّ من الأدلة الظنية ما هو جلي لا تختلف فيه الأفهام[2]. وأما أنه لا حاجة للإجماع فيما يستند إلى دليل قطعي، فهذا صحيح في مجال استنباط الأحكام، لأنه لا يضيف شيئاً، بل يقتصر على تقرير الحكم الثابت بالقطع، ولكن الواقع يثبت أنَّ تقرير الحكم القطعي بإجماع العلماء يُعتبر قرينةً مؤكدةً، ودليلاً مقوياً لإرادة القطع، وخصوصاً في عصرنا الحاضر الذي تظهر فيه دعواتٌ تدعو إلى إقحام العقل والواقع في فهم النصوص، إلى حد يجعلها تخرج عن دلالتها القطعية.

ولقد ذهب فريقٌ من العلماء -رغم التسليم بإمكان حصول الإجماع- إلى القول بتعذُّر الاطلاع على الإجماع في الواقع، بسبب انتشار العلماء، وجواز خفاء وخمول ذكر بعضهم، أو إمكانية خوفهم من السلطة، لأنَّ العلم بالإجماع يحصل إما بالحس أو بالخبر، ولقد أثبت الواقع عدم إمكانية تتبع جميع المجمعين، مما يفيد عدم التمكن من الاطلاع على الإجماع، ولكن الجمهور ينفون هذا الاحتمال، بأنَّ الواقع يحيل خمول بعض المجتهدين، ويقررون أنَّ معرفة الإجماع بتصريح أهل الإجماع، ونقلهم عن بعضهم بعضاً، بما لا يَدَعُ مجالاً للشك في اتفاقهم، فلا يُشترط للاطلاع على الإجماع السماع من كل واحد

---

(١) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦٢. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٣. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٥١. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٢٦. **الإحكام** الآمدي، ١/ ١٦٨-١٦٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٨.

(٢) انظر: **المحصول**، الرازي، ٢/ ٤-٥. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٤٧. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦١. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٨.

من أهل الإجماع[1]، ومما يقوي مذهب الجمهور توافر وسائل الاتصالات الحديثة في العصر الحاضر، وسهولة معرفة ونقل المعلومات في شتى البلدان، وشيوع الفتاوى الصادرة عن المجامع الفقهية لدى عامة الناس، بحيث وفرت الوسائل الحديثة من الاتصالات وشبكة المعلومات والمجلات الصادرة عن المجامع الفقهية، وفرت كل هذه الوسائل إمكانية الاطلاع على الإجماع بسهولة ويُسر، في حال وقوعه وتحقق شروطه.

ثانياً: حجية الإجماع

تتفق كلمة عامة الأصوليين على أنَّ الإجماع حجة شرعاً، ولكنْ يجري الخلاف فيما بينهم في مدى حجية الإجماع، ودرجة إفادته العلم من حيث دلالته على القطع أو الظن، فيذهب جمهور الأصوليين إلى أنَّ الإجماع حجة قاطعة موجبة للعلم، ويذهب بعضهم إلى أنه حجة ظنية، في حين ذهب بعض الأصوليين إلى التفصيل، فقالوا بحجية الإجماع إذا ظهرت آراء جميع المجتهدين المعتبرين في الإجماع واتفقت، أما إذا خالف بعضهم، أو لم يصدر عنهم القول في المسألة كما في الإجماع السكوتي، فيكون الإجماع عندئذ حجة ظنية[2]، ويذهب الظاهرية إلى أن الإجماع مختص بالصحابة ﷺ دون غيرهم[3]، بينما ذهب النظام والخوارج إلى عدم حجية الإجماع، وذهبوا إلى أن الحجة في مستنده إذا عُلم، وإلا فلا قيمة للإجماع عندهم، ونُقل عن النظَّام أنه يرى أنَّ الإجماع هو كل قول قامت به الحجة، أما الإمامية فيذهبون إلى حجية قول الإمام المعصوم[4].

هذا الكلام في الإجماع القولي، أما الإجماع السكوتي: فهو **أن يصدر قول أو فعل عن بعض المجتهدين، في عصر من العصور، وينتشر ذلك القول أو الفعل، ويسكت باقي المجتهدين، من دون خوف، ولا إكراه، وبشرط بلوغ ذلك القول أو الفعل جميع المجتهدين، ومضي فترة للتأمل**. وهنالك عدة أقوال في حجية الإجماع السكوتي، وهي: أنه إجماع وليس حجة، وهو منقول عن الشافعي في مذهبه الجديد، وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه إجماع وحجة، وهو قول أكثر المالكية وأكثر الشافعية وأكثر الحنفية، وقد صوَّبه النووي، ودليلهم على ذلك أن السكوت لا يَحِلُّ ممن يعلم أن الحكم هو المخالفة، لأن

---

(١) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٥٢. **المحصول**، الرازي، ٢/ ٤-٥. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٨٨.

(٢) انظر: **أصول السرخسي**، ١/ ٢٩٥. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٣/ ٢١٤-٢١٥. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ٢٣٠.

(٣) انظر: **التمهيد**، الكلوذاني، ٣/ ٢٥٦. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٤٩. **التوضيح**، المحبوبي، ٢/ ١٠٠.

(٤) انظر: **قواطع الأدلة**، ١/ ٤٦٢. **المدخل**، ١٢٩-١٣٠. **الإبهاج في شرح المنهاج**، ٢/ ٣٥٣. **شرح الكوكب المنير**، ٣/ ٢١٤-٢١٥. **البحر المحيط**، ٣/ ٤٩٠.

المجتهد مأمور بتبيان الحق، وكذلك استدلوا بتعذُّر حصول القول والسماع من جميع المجتهدين، وأن العادة جرت بتحدُّث أحدهم وسكوت الباقين، وفي قول آخر: يرى بعض الأصوليين أن الإجماع السكوتي حجة لا إجماع، وقيل: هو إجماع بشرط انقراض العصر، كما قيل: إنه إجماع إن كان فتيا لا حكماً، وقيل: العكس، وهنالك قول بحجيته إذا كان الساكتون أقل من المصرحين، ونبه بعض الأصوليين إلى ضرورة شهادة القرائن بعلم الساكتين، والقول الأخير: أنه إن وقع فيما يفوت استدراكه كان حجة، مثل: إراقة الدماء(١).

والظاهر هو رجحان القول بقطعية الإجماع الصريح، وظنية الإجماع السكوتي، كما يرجح الإمامان الزركشي وابن تيمية(٢)، فيجب أن يُعلم التصريح بالقول من جميع المجتهدين في عصر ما، وأن تتفق أقوالهم في مسألة ما، حتى يُقال إن هذا الإجماع قطعي، كما يُشترط العلم بالإجماع بطريق التواتر، لأنه لا يُعقل أن يُقال: إن الإجماع حجة قطعية، ثم يُكتفى بنقل الآحاد.

ولقد استدل الأصوليون على حجية الإجماع بعدَّة أدلة من الشرع، فالعقل يحيل اجتماع العدد الكبير على الخطأ(٣)، ولكن هذه الأدلة لم تسلم من الاعتراضات(٤)، وهي بمجموعها تدل على معنى متواتر، ألا وهو اتصاف الأمة بعدم الاجتماع على الخطأ(٥). والأدلة على حجية الإجماع هي من الكتاب والسنة كما يأتي:

١-**الدليل الأول**: قول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة:١٤٣]، ووجه استدلال الأصوليين بهذه الآية على حجية الإجماع: أن الوسط من كل شيء خَياره، والوسط من الناس من يُرضى قولهم، ولما وصف الله تعالى هذه الأمة بالخيرية، دل ذلك على أنَّ جماعتهم لا يمكن أن تقع في الخطأ، ومن هنا كانوا شهداء على الناس، ولو وقعت جماعتهم في الخطأ لأدَّى ذلك إلى تخلُّف وصف الله تعالى لهم بالوسط. واعترض المخالفون على

(١) انظر: **المدخل**، ابن بدران، ١٣١. **البحر المحيط**، ٣/ ٥٣٨-٥٥١. **المذهب في أصول المذهب**، د.الفرفور، ٢/ ١٣-٢٠. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٣/ ٢١٤-٢١٥. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ٢٣٠. **التمهيد**، الكلوذاني، ٣/ ٢٥٦. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٤٩. **قواطع الأدلة**، ١/ ٤٦٢. **المدخل**، ١٢٩-١٣٠. **الإبهاج**، ٢٧.

(٢) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٢/ ٤٩٣. **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ٧/ ٣٩.

(٣) انظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٩١. **الفصول في الأصول**، الجصاص، ٣/ ٢٥٧. **التلخيص**، الجويني، ٣٦٨. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ٢١٧.

(٤) انظر: **أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي**، د.الخن، ٢٥٧.

(٥) انظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٢٨.

هذا الاستدلال بأن المراد هو شهادتهم على الأمم بأن الأنبياء بلغوا الرسالات، فهم عُدول إذن في الآخرة لا في الدنيا، ويُرَدُّ على هذا بأن الوصف جاء بلفظ (جعلناكم) الذي يفيد الثبوت في الدنيا، كما اعترضوا بأنَّ المراد وصف الذين كانوا موجودين في عصر نزول الآية، فيختص الإجماع بالصحابة ﷺ، أو أنه عام في جميع الأمة في جميع الأزمان، والعلم بقول الجميع محال، والرد على هذا الاعتراض أنه لا موجب لتخصيص هذه الآية بعد أن جاءت عامة، كما لا يصح حملها على ما لا يمكن وقوعه[1].

٢-**الدليل الثاني**: قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران:١١٠]. ووجه الاستدلال بهذه الآية: أنه لما ثبت وصف هذه الأمة بالخيرية، ثبت أن هذه الأمة لا تكون إلا على الحق، فكان إجماعهم حجة، ولا يمكن أن يخالف الحق، كما أن وصف هذه الأمة بأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، يقتضي أن إجماعها حجة، إذ لو أجمعت على الباطل من غير منكِر لتخلَّف فيها ذلك الوصف، الذي ثبت بلفظة (كنتم) أي: صرتم[2]. واعتُرِض على الاستدلال بهذه الآية، بأنَّ لفظة (كنتم) تدلُّ على الماضي، وأنَّ قولهم حجة قبل نزول الآية فقط، كما أنَّ اتصافهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتضي استغراق كل معروف وكل منكر، والرد على هذا الاعتراض: أن الآية جاءت في معرض المدح، ولو لم تُفِدْ الاستغراق في الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر لما اقتضى ذلك المدح، وأما لفظة (كنتم) فإذا كانت زائدة أفادت اتصافهم بذلك في الحال، وكذلك لو كانت تامة، وإن كانت زمانية ناقصة فهي تفيد ذلك أيضاً، لورود الآية في معرض التعظيم، ويشهد لذلك ورود الفعلين بصيغة المضارع (تأمرون) و(تنهون) الذي يدل على الحال والاستقبال[3]. ومن أقوى الاعتراضات أن اتصافهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يعني حجية إجماعهم، لأنهم متصفون بذلك مما هو معروف لديهم في أدلة الشريعة، لا مما هو معروف من قولهم المجمع عليه[4]، ويُرَدُّ

---

(١) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦٣-٤٦٤. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٤-٦. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٥٨-٣٦٠. **الفصول في الأصول**، الجصاص، ٣/ ٢٥٧-٢٦٠.

(٢) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦٤. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٣/ ٢١٧. **الفصول في الأصول**، السرخسي، ٣/ ٢٦٣. **المذهب**، د.الفرفور، ٢/ ٢٨-٢٩.

(٣) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٨٣-١٨٤.

(٤) انظر: **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ٢٢٦.

على ذلك بأن ذلك سديد، ولكن لا يصح المقابلة بين الإجماع وأدلة الشريعة، لأن الإجماع يستند على أدلة الشريعة.

٣-**الدليل الثالث**: قول الله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ ﴾ [النساء:١١٥]، ووجه الاستدلال في هذه الآية: أن الجمع بالوعيد بين مشاقة الرسول ﷺ، واتباع غير سبيل المؤمنين، يقتضي حرمة كلٍّ منهما على الانفراد، وعلى ذلك لا يصح مخالفة سبيلهم وإجماعهم[1]. واعتُرض بأنَّ المراد هو النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول ﷺ، والرد على ذلك: أنَّ هذا يقتضي أن يصير الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بلا فائدة فيما لو انفرد. وهنالك اعتراض آخر بأن الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين يدل على عدة معانٍ، وإذن فهو لا يدل على قطعية الإجماع لاحتمال غيره[2]، والرد: أن العام دلالته قطعية عند بعض الأصوليين -وهم الحنفية-، وأيضاً فإن شهادة الأدلة الأخرى ترفع الحجية من الظن إلى القطع. وهذه الآية الأخيرة هي التي تمسَّك بها الإمام الشافعي للاستدلال على حجية الإجماع[3].

٤-**الدليل الرابع**: ما رواه أبو مالك الأشعريّ من أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إنَّ الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة"[4]. وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن أمتي لا تجتمع على

---

(١) انظر: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٤٦٤-٤٦٦. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٤٧. **الإحكام**، الظاهري، ١/ ٥٢٨. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٨. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ٣٥٣. **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٢.

(٢) انظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٢٩.

(٣) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٣٨.

(٤) **أخرجه أبو داود**، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم٤٢٥٣، ٤/ ٩٨. وقد ذكره المقدسي بهذا اللفظ وقال عقبه: إسناده صحيح. انظر: **الأحاديث المختارة**، المقدسي، ٧/ ١٢٩. وقد أخرج أحمد في مسنده عن أبي بصرة الغفاري أن رسول الله ﷺ قال: "سألت ربي عز وجل أربعاً، فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة، سألت الله عز وجل ألا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها". **مسند أحمد**، مسند القبائل، رقم٢٧٢٦٧، ٦/ ٣٩٦. وقد قال شعيب الأرنؤوط في هذا الحديث: صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لإبهام الراوي عن أبي بصرة. وقال السخاوي: ((وبالجملة فهو حديث مشهور المتن ذو أسانيد كثيرة وشواهد متعددة في المرفوع وغيره)). **المقاصد الحسنة**، السخاوي، ١/ ٧١٧.

ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم"(١). وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمَّة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار"(٢).

٥-**الدليل الخامس**: ما جاء عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما من أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شبراً فمات فميتةٌ جاهليَّة"(٣).

٦-**الدليل السادس**: ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه من أنَّه قال: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"(٤).

هذه الأخبار ظاهرةٌ مشهورةٌ بين الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكرها أحد منهم، وقد وردت من جهات مختلفة، فيمتنع احتمال الوهم أو الكذب فيها، بل هي متواترة تواتراً معنويَّاً، وهذا يُفيد العلم(٥). ووجه الاستدلال بهذه الأخبار: أنَّ النبي ﷺ لَّما أمر بالتزام الجماعة، ونهى عن الشذوذ، ونفى الخطأ والضلالة عن هذه الأمة، دلَّ على أنَّ إجماعهم حجَّة وصواب، ولما كانوا متفرقين في البلدان، لم يمكن أن يكون المراد هو التزامهم بالأبدان، بل التزام قولهم، وما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم(٦). واعتُرض بأنَّ هذه الأحاديث آحاد لا تصلح لإثبات أصل من أصول الشارع، ويُجاب بأنَّ معنى الأمر باتِّباع الجماعة والنهي عن مخالفتها، وكذلك معنى عصمة الأمَّة عن الخطأ والضلالة، قد تواترا تواتراً معنويَّاً، وهذا يفيد العلم(٧).

ومن خلال ما سبق من الأدلة، يتبين أنَّ الأدلة الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، تدل بمجموعها على حجية الإجماع وقطعيته، وذلك بسبب وجود التواتر المعنوي في معنى خيرية الأمة،

---

(١) **سنن ابن ماجه**، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم٣٩٥٠، ٢/ ١٣٠٣.

(٢) **أخرجه الترمذي**، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم٢١٦٧، ٤/ ٤٦٦. وقد قال عقبه: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وأخرجه الحاكم في مستدركه وقال: ((هذا لو كان محفوظاً من الراوي لكان من شرط الصحيح))، وقد سكت عنه الذهبي. **مستدرك الحاكم**، كتاب العلم، رقم٣٩٤، ١/ ٢٠٠.

(٣) الحديث متفق عليه واللفظ لمسلم: **صحيح البخاري**، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، رقم٦٧٢٤، ٦/ ٢٦١٢. **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم١٨٤٩، ٣/ ١٤.

(٤) أخرجه أحمد والحاكم: **مسند أحمد**، مسند المكثرين من الصحابة، رقم٣٦٠٠، ١/ ٣٧٩. **المستدرك على الصحيحين**، كتاب معرفة الصحابة، رقم٤٤٦٥، ٣/ ٨٣. وقال عنه الحاكم: صحيح الإسناد، وقال عنه الذهبي: صحيح، وهو موقوف حسن كما قال السخاوي. انظر: **المقاصد الحسنة**، السخاوي، ١/ ٥٨١، وانظر: **كشف الخفاء**، العجلوني، ٢/ ١٨٨.

(٥) انظر: **الفصول في الأصول**، السرخسي، ٢٦٥، **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٨٥.

(٦) انظر: **الرسالة**، الشافعي، ٣/ ٤٧٥-٤٧٦.

(٧) انظر: **الإبهاج** في شرح االمنهاج، ٢/ ٣٦٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ٢٢٨.

وعصمتها عن الخطأ، ووجوب التزامها، وحرمة مخالفتها، ويؤيِّد هذه الأدلَّة السمعيَّة أنَّ هذه الشريعة باقية إلى يوم القيامة، فهذا يعني ضرورة عصمة هذه الأمَّة عن الاجتماع على الضلالة؛ لأنَّه يؤدِّي إلى رفع الشريعة، وهذا يُضاد الموعود به من بقائها[1].

وإذا ثبتت حجية الإجماع، فقد وجب العمل به، لأن الأدلة الدالة على حجيته، تدل على وجوب العمل به[2]، وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: ((إذا ثبت إجماع الأمَّة على حكم من الأحكام، لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإنَّ الأمَّة لا تجتمع على ضلالة))[3]، والمقصود بهذا الإطلاق هو الإجماع القطعي، القطعي، وهو ما اتفق فيه جميع المجتهدين في عصر ما تصريحاً، وعُلم بالنقل المتواتر، فهذا النوع من الإجماع يفيد وجوب العلم والعمل لقطعيته، في حين يفيد الإجماع السكوتي الظن، ووجوب العمل دون العلم لاحتماله، ومثله الإجماع المنقول بطريق الآحاد[4].

وفي الخلاصة: فإن حجية الإجماع ثبتت بأدلة ظنية من القرآن الكريم، وثبت من مجموع الأدلة الواردة في السنة النبوية أن الإجماع يفيد القطع، ويقول الإمام الآمدي في أدلة حجية الإجماع: ((التمسك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع...، وأما السنة وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة))[5].

وبعد أنْ ثبتت حجية الإجماع بالأدلة الشرعية، يظهر في هذا الموضع أنَّ ثبوت الإجماع مصدراً شرعياً، جاء من خلال أدلة الشرع المنقولة، وليس من أدلة العقل، ولكن هذا لا يمنع أن يكون للواقع أثر في الإجماع، لا من حيث مصدريته، بل من جهة حجيته، فحجيته القطعية أو الظنية من حيث ثبوتها ثابتة بالأدلة الشرعية النقلية، ولكن من حيث حصولها والعلمُ بها راجعة إلى الأدلة الحسية والعقلية، ومن هنا يظهر أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي في هذا الجانب، حيث يتوجَّب على من يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها، بعد مراجعة نصوص الكتاب والسنة، الرجوعُ إلى ما ثبت من الإجماع في الأخبار المتواترة، وأن يتأكد من ثبوت الإجماع في الواقع في العصر الذي اتفقت فيه كلمة المجمعين، فإن كان من

---

(١) انظر: **أصول السرخسي**، ١/ ٣٠٠.

(٢) انظر: **التلخيص**، الجويني، ٣٨٠. **المنخول**، الغزالي، ١/ ٣٩٩. **أصول السرخسي**، ١/ ٣٠٨، **أصول الشاشي**، ١/ ٢٨٨. **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٠.

(٣) **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ٢٠/ ١٠.

(٤) انظر: **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٦١. **البحر المحيط**، الزركشي، ٣/ ٤٩٣-٤٩٤. **إرشاد الفحول**، ٢٣٠-٢٦١.

(٥) **الإحكام**، الآمدي، ١/ ٢٧٨.

أهل ذلك العصر حصل له العلم بالحس، وفهم اجتماع كلمتهم واتفاق فتواهم بالعقل، وإن لم يكن من أهل ذلك العصر رجع إلى ما ثبت عنهم من نُقول تُثبت حصول ذلك الواقع في ذلك الزمان.

وبذلك لا يصح الاستدلال بالإجماع في استنباط الأحكام، ولا يصح القول بلزوم الحكم في مسألة مجمع عليها، إلا بعد التأكُّد من صحة الإجماع، وتواتُر نقله إلى صاحب الاجتهاد في المسألة، وأما الإجماع المنقول بطريق الآحاد، فغايةُ ما يدلُّ عليه هو الظن، ومن هنا جازت مخالفته لعدم قطعيته. ويظهر أثر الواقع في الإجماع عند استنباط الحكم الشرعي أيضاً، عند ربط الحكم المجمع عليه بالمسألة الواقعة بعد عصر الإجماع، فلا بدَّ للمجتهد عندئذ أن يتوافر على معرفة المسألة الواقعة معرفةً سليمةً دقيقةً، بعد فهمه ومعرفة للمسألة المجمع عليها، ومن ثم يتأكَّد من التماثل التام بينهما، ليصحَّ له ربط الحكم بالمسألة الحادثة. فكم من فتاوى واجتهادات للعلماء المعاصرين، نُسب الحكم فيها إلى الإجماع، وأُنكر فيها على المخالف أيَّما إنكار، وبعد ذلك تبيَّن عدم مماثلة المسألة المعاصرة للمسألة المجمع عليها، وسبب ذلك قصورٌ في إدراك واقع المسألة المجمع عليها في العصور الماضية، أو في إدراك واقع المسألة المدروسة في العصر الحاضر، ولذا يبدو لمعرفة الواقع أثرٌ واضحٌ وجليٌّ في الإجماع، لا من حيثُ مصدريته، بل عند التعامل معه كمصدر تشريعي في استنباط الأحكام.

ويظهر أثر الواقع في الإجماع، في المجالات التي يتعلق فيها الإجماع بالمصلحة، حيث إنَّ تغيُّر الواقع يؤدي إلى تغيُّر المصلحة، وبالتالي يؤدي ذلك إلى تغيُّر الحكم الشرعي المبني على الإجماع، ومن هذه الأمثلة الواضحة: ما أجمع عليه الصحابة ﭫ من تضمين الصنَّاع المشتركين، وهذا مخالفٌ للحكم الأصلي الذي يقتضي عدم تضمين الصانع لأنه أمين، والأمين لا يضمن ما في يده من مال استلمه لإصلاحه، إلا إذا تعدَّى أو قصَّر. ولقد ذهب الصحابة ﭫ إلى تضمين الصانع كالحداد والنجار والخياط، حين يدعي هلاك ما استلمه من الأمتعة لإصلاحها، ما لم يُقِم البينة على أنَّ الهلاك حصل بدون تعدٍّ منه ولا تقصير، وبذلك صار الأصل مسؤولية الصناع حتى يثبت العكس، ودليل ذلك: وجوب المحافظة على أموال الناس من الضياع، إلى جانب الوفاء بحاجتهم إلى الاستصناع. وما دعا الصحابة ﭫ إلى هذا الإجماع هو الواقع، حيث صار الصناع يُهملون أموال الناس، ومن المتعذر إثبات عكس ما يدعونه، وبذلك خصَّص الصحابة ﭫ الصناع، من عموم القاعدة العامة التي تقتضي عدم تضمين الأمين، مراعاةً لمصلحة الحفاظ على أموال المستصنعين، التي كانت ستضيع بسبب تعذُّر إثبات حقوقهم. ومما يؤكد مراعاة الصحابة ﭫ للمصلحة في هذا الإجماع، ما نُقل عن سيدنا علي ﭬ، من أنه قال: "لا يصلح الناس إلا ذاك"[(١)]،

(١) الاعتصام، الشاطبي، ٢/ ١١٩.

فمستند الإجماع إذن هنا هو المصلحة المرسلة، وما دامت المصلحة تتغير بتغيُّر الواقع، فإن الحكم المبني على الإجماع في المسألة يتغير بتغيُّر المصلحة(١).

ولأستاذنا الدكتور فتحي الدريني كلامٌ نفيس في هذا الصدد، يقول فيه: «وإيقاف تطبيق الحكم فترةً تخصيصٌ له من عموم الزمن. والتخصيص بالإجماع يطلق عليه أصولياً الاستحسان الذي سنده الإجماع، ولا شك أن الاستحسان هذا بما هو منهج أصولي يعالج الواقع، على ضوء من المصلحة والعدل هو أقوى أثراً من تلك القاعدة النظرية العامة المجردة إذا أفضى تطبيقها على جزئية من جزئياتها في بعض الظروف إلى غلو ومفسدة لا تتفق مع الأصل العام، الذي قامت عليه الشريعة كلها من جلب المصالح ودرء المفاسد، أو بالأحرى تجافي العدل والمصلحة؛ ومن هنا أدرك المجتهدون منذ عهد الصحابة، أن الشريعة لا تعمل في فراغ فلسفي أو خيالي بعيد عن الواقع، بل رأوا ببصيرتهم النافذة وحاستهم التشريعية الأصيلة أن الشريعة يجب أن تنزل إلى الواقع العملي تعالجه بمبادئها، وبروحها، وتزن الأمور بنتائجها في ضوء الظروف المختلفة.

فالأحكام الفقهية في نظرهم يجب ألا تصدر من أبراج عاجية تحلِّق في أفق من التفلسف النظري المحض البعيد عن واقع حياة الناس، ومشاكلهم، وما تقتضيه استقامة أمورهم، وتحقيق مصالحهم المشروعة في كل عصر؛ ومن هنا كان التخصيص بالإجماع نوعاً من معارضة النص بالرأي الاجتهادي، ولكنه رأي يقوم على دليل قوي من مقتضى النص العام في ظرف معين، ومن هنا صان التشريع الإسلامي مجتمعه، عن طريق منهج التخصيص القائم على الاجتهاد بالرأي، ولا سيما الرأي الجماعي. ولا ريب أن الاجتهاد بالرأي الجماعي أقرب إلى الحق، والعدل والصواب في التقدير، من الرأي الاجتهادي الفردي غالباً، ولذا منحه المشرع الحكيم من قوة الحجية ما للقرآن الكريم، والسنة المتواترة.

ولا ريب، أن في هذا دلالة بينة على أن الإسلام قد وضع ثقته الكبرى في الاجتهاد بالرأي الجماعي الموضوعي الذي ينطلق من مفاهيم الشريعة، وروحها العامة، ومقاصدها الأساسية، بما يعتمد عليه هذا الرأي الاجتهادي فيما يعتمد على الحاسة التشريعية في نفس المجتهد التي تزن الأمور بميزان دقيق، هو فيصل التفرقة بين ما هو حق وعدل ومصلحة، وبين ما هو باطل وظلم ومفسدة، في واقع الحياة العملية وظروفها في كل عصر؛ وآية ذلك، أن المجتهدين إذا ما صدروا عن رأي اجتهادي موحَّد في المسألة

---

(١) انظر: **الفروق**، القرافي، ٢/ ٦٠. **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٣٥٠. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٤١-١٤٢. **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٩١-٤٩٢.

المعروضة لا يطالَبون بالدليل شرعاً، ما ذلك إلا لأنه يُفترض فيهم أنهم يصدرون عن دليل، هذا الدليل قوامه أصول التعقل الإنساني وأصول الشرع الإسلامي الحنيف لا يتنافى معها بما هو دين الفطرة.

وهذا الافتراض ليس وهمياً، بل ينهض على اعتبارات واقعية يجب توفرها في المجتهد. ولعل هذا يفسر لنا ما تنطوي عليه الشريعة الإسلامية من الثقة الكبرى بالرأي الاجتهادي الجماعي الموضوعي كما ذكرنا، وهي في الوقت عينه ثقة بطاقات الإنسان الفكرية التي فطره الله عليها، فأهَّلته لأن يأخذ دوره في التصرف في مقررات الوحي تفهماً واستنباطاً وتطبيقاً ووعياً لما يحتف بكل ذلك من ظروف وملابسات، وتبصُّراً بما عسى أن يسفر عنه ذلك التطبيق من نتائج، وإلا فلمَ اعتبر حكم الإجماع الواقعي الثابت بمنزلة حكم القرآن الكريم الموحى به، سواءً بسواء؟!، بل لمَ اعتبرت مخالفة حكم الإجماع الثابت اتباعاً لغير سبيل المؤمنين، المتوعد عليه بالعذاب الأليم، وسوء المصير))[1].

ولقد تم إثبات هذا النقل النفيس عن أستاذنا الدكتور الدريني هنا في الدراسة رغم طوله، لما فيه من دقة وعمق قلَّ نظيرُه، في بيان علاقة الواقع بالإجماع، وأثر الواقع في آراء المجمعين الذين يبتغون تحقيق المقاصد الشرعية، ويظهر من خلال ما سبق أنَّ الإجماع وسيلة من وسائل الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو يقوم بالمواءمة بين أدلة الشرع والواقع، لتحقيق المقاصد التي شُرعت من أجلها الأحكام.

المطلب الثاني: أثر الواقع في القياس

القياس من أكثر الأصول الشرعية ارتباطاً بالنصوص، وهو في مجمله: إلحاقٌ لغير المنصوص بالمنصوص في الحكم، ذلك أنَّه لما كانت نصوص الشريعة الإسلامية محدودة، ولم يمكن استيعاب جميع الوقائع والأحداث بالنص على حكمها في الكتاب والسنة، جاءت هذه النصوص الشرعية معبرةً عن الأحكام ببيان العلل والأوصاف المؤثرة، التي يتحقق من خلال وجودها وبناء الحكم عليها المقصدُ الشرعي من تشريع الحكم.

ولما كانت عملية القياس تقتضي سحب الحكم المنصوص عليه على المسائل غير المنصوص على حكمها عند توافر علة الحكم فيها، كان لا بد من إدراك الواقعة وفهم أبعادها وملابساتها وظروفها وأسبابها ومآلاتها، فهماً دقيقاً يطمئن فيه القلب، ومن هنا كان للواقع أثراً ومأخذاً في عملية الاجتهاد بالقياس، إذ إن الواقع الخاص الذي يتضمن الواقعة وطبيعتها وأسبابها ومآلاتها، ومثله الواقع العام الذي يتضمن الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة، يؤثران في عملية القياس تأثيراً كبيراً؛ لأنه لا يمكن

---

(١) **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٨٦-٤٨٨.

الحكم على الواقعة إلا بعد فهم هذين الواقعين، وكذلك فإن الحكم يتغير بحسب تغيُّر علته، فكلما وُجدت العلة في الواقع وُجد الحكم، وكلما انتفت العلة انتفى الحكم.

وفيما يأتي بيانٌ لتعريف القياس عند الأصوليين، وعرضٌ للأدلة التي ساقها الأصوليون في سياق الاستدلال على حجية القياس، ويقابلها عرض أدلة نفاة القياس، مع مناقشة أدلة كل من الطرفين، للوصول إلى الرأي الراجح في حجية القياس، ومن خلال ذلك يتم توضيح أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي بالقياس.

أولاً: تعريف القياس

القياس في اللغة يُطلق على تقدير الشيء بما يماثله، والمقياس هو المقدار، ويُقال: قايس بين الشيئين إذا قادر بينهما، أي ماثل بينهما[(١)]، وخلاصة الأمر أنَّ القياس في الاصطلاح اللغوي يُطلق على المماثلة بين شيئين. والتعريف الاصطلاحي لدى علماء أصول الفقه للقياس، يستند إلى المعنى اللغوي، ولقد وردت عدة تعاريف للقياس لدى علماء أصول الفقه كما يأتي:

اعتمد جمهور محققي الشافعية تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو أنَّ: «**القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما**»[(٢)]، والمقصود بحمل المعلوم: اعتبار المعلوم، ولفظة (المعلوم) تشمل الموجود والمعدوم، والمنفي والمثبت، ولذلك لم يعبر بلفظة (الشيء) لأنها لا تشمل إلا الموجود المثبت. وهذا التعريف منتقد بوجود التكرار فيه، حيث إن لفظة (حمل معلوم على معلوم) تحمل نفس معنى لفظة (إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما)، ويُوجَّه إليه أيضاً أنه مشعر بأن إثبات الحكم للأصل والفرع يكون بالقياس، وهذا غير صحيح، فحكم الأصل ثابت بدلالة النص، وما يثبت بالقياس هو حكم الفرع فقط[(٣)]، ولقد رجح الشوكاني تعريف القياس بأنه: «**استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما**»[(٤)]، وهو تعريف جيد لا يرِد عليه من الانتقاد ما ورد على سابقه، وأما الإمام البيضاوي فلقد رجح تعريف القياس بأنه: «**إثبات مثل حكم معلوم في**

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: قيس، ٦/ ١٨٧. العين، الفراهيدي، ٥/ ١٨٩.

(٢) **البرهان**، الجويني، ٢/ ٣٨٧. وانظر: **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٣٧.

(٣) انظر: **المنخول**، الغزالي، ١/ ٣٢٤. **المحصول**، ابن العربي، ١/ ١٢٤. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٦٩. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٩. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ٢٧٥. **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٠٥. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٣/ ٢٦٨. **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ١٤٩. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٦. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٣٧.

(٤) **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٣٨.

معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت))[1]، وهذا التعريف منتقد بأن عملية القياس ليست هي إثبات لحكم الفرع، لأنه ثابت في علم الله ﷻ من لحظة ثبوت النص على حكم الأصل، بل هي عبارة عن عملية إظهار للحكم غير المنصوص عليه. وأما صدر الشريعة المحبوبي فيعرف القياس بأنه: ((**تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة))**[2]، وفي هذا التعريف قيدٌ زائد لم تذكره التعاريف السابقة، وهو (لا تُدرك بمجرد اللغة)، وهذا القيد يفيد التمييز بين دلالة النص التي تُدرك بمجرد دلالة اللغة، ولا تحتاج إلى الاجتهاد، وبين القياس الذي لا يُعرف إلا بالاجتهاد. ولقد عرف ابن الحاجب القياس بأنه: ((**هو مساواة فرع لأصل في علة حكمه))**[3]، ورغم أن هذا التعريف هو الذي جرى عليه جمهور الأصوليين كما يشير الإمام الزركشي، إلا أن الظاهر أنه تعريف غير سليم، إذ إن عملية القياس تقوم على المساواة بين علة حكم الأصل وعلة حكم الفرع، ولكنها لا معنى لها بدون تعدية حكم الأصل إلى الفرع. ونُقل بعض الأصوليين أنَّ الجمهور يعرفون القياس بأنه: ((**مساواة محل لآخر في علة حكم له))**[4]، وهو مثل تعريف ابن الحاجب، ويرِد عليه من الانتقاد ما يرد عليه.

ولقد وردت عدة تعاريف لدى العلماء المعاصرين للقياس، أهمها ما جاء عن البرديسي من أن القياس هو ((إظهار حكم المقيس عليه في المقيس لعلة مشتركة بينهما لا تُدرك بمجرد اللغة))[5]، وهو تعريف جيد ومختصر يخلو من جميع الانتقادات الواردة على التعريفات السابقة، إلا أن فيه لفظاً من ألفاظ المعرَّف (المقيس)، ولا يصح تعريف الشيء بنفسه. وأما الشيخ عبد الوهاب خلاف فلقد قال في تعريف القياس: ((هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم))[6]، وهو تعريف مناسب، وقريبٌ منه ما ذكره أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي من أنَّ القياس هو ((إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم))[7].

---

(١) **الإبهاج**، البيضاوي، ٣/ ٣.

(٢) **التوضيح**، المحبوبي، ٢/ ١١٠.

(٣) **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ١٣٧. وانظر: **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٥.

(٤) **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٥٦.

(٥) **أصول الفقه**، البرديسي، ٢٣١.

(٦) علم **أصول الفقه**، خلاف، ٥٢.

(٧) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ١/ ٦٠٣.

ومن خلال كل ما سبق من التعريفات، يمكن تعريف القياس بأنه **"إلحاق ما لا نص على حكمه بالمنصوص في الحكم الشرعي لاشتراكهما في العلة"**. وهذا التعريف يحد القياس بعدة حدود: **أولها**: إلحاق ما لا نص على حكمه (وهو الفرع): وهذا الحد يستغرق جميع الوقائع والأحداث التي لم ينص عليها الشرع، ويحد الأمور التي يصح القياس فيها بما لم يرد فيه نص. **والحد الثاني**: بالمنصو ص (وهو الأصل): يُقصد به الحكم المنصوص عليه في الأدلة الشرعية. **والحد الثالث**: في الحكم الشرعي (وهو حكم الأصل): ويُراد به أن الإلحاق يحصل في الحكم الشرعي، حيث يتم تعدية الحكم من الأصل المقيس عليه، إلى الأصل المقيس، وهذا القيد يغني عن قيد (بغير اللغة)، لأنه يخص الإلحاق بالحكم الشرعي دون غيره من الأحكام، والحكم الشرعي لا يحصل إلا من أهل الاجتهاد، فخرجت بذلك جميع الأحكام التي تحصل من أهل اللغة وغير ذلك. **وأما الحد الرابع**: لاشتراكهما في العلة (وهي الوصف المشترك)، فيبين ضرورة اتحاد العلة في الأصل والفرع، ولقد عبر التعريف بـ (اشتراكهما) بدلاً من (مساواتهما)؛ لأن المساواة لا تشمل المفاضلة، ومن المعلوم أنه قد يزيد المعنى (الوصف) الذي هو المناط في الفرع على ما هو عليه في الأصل، أو يتساويان، أو يزيد في الأصل على ما هو عليه في الفرع.

فالقياس يحصل حين ينص الشرع على حكم مسألة، ويتعرف المجتهد على علة ذلك الحكم، وتظهر واقعة أخرى تتحد في العلة مع الواقعة الأولى، فيقوم المجتهد عندها بإلحاق الواقعة الثانية بالواقعة الأولى في الحكم، لاشتراكهما في العلة. ومن أوضح الأمثلة على القياس: ما جاء عن الشرع من تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ ﴾ [المائدة:٩٠]، ولقد ورد في غير حديثٍ عن النبي ﷺ أنَّ علة تحريم الخمر هي الإسكار، ومن ذلك قوله ﷺ: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام"[(١)]، وبناءً على هذا يحرم تناول أي نوع من أنواع الأشربة المسكرة، ولو لم يُطلق عليها في العرف اسم الخمر، لأنها تأخذ حكم الخمر لاشتراكها في علة الإسكار.

ويتبيَّن من خلال ما سبق أن أركان القياس أربعة، هي: الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، والمقصود بالأصل هو المسألة التي ورد في حكمها نص، أي محل الحكم، وهو الخمر في المثال السابق، والمراد بالفرع هو المسألة التي لم يرد في حكمها نص، ويُراد إلحاقها بغيرها، كالنبيذ في إلحاقه بالخمر، وأما حكم الأصل فهو الحكم الشرعي الذي ورد في المسألة المنصوص عليها، ويُشترط أن يكون حكماً شرعياً

(١) **أخرجه مسلم**، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام، رقم ٢٠٠٣، ٣/ ١٥٨٨.

معلَّلاً، وأما الحكم الذي يثبت للفرع، فهو ثمرة القياس وليس ركناً فيه، وأما العلة فهي أهم أركان القياس، وهي ذلك الوصف الذي بُني عليه حكم الأصل، وهي الإسكار في المثال السابق.

ولما كان القياس حكماً على واقعة غير منصوص على حكمها، بإعطائها حكم نظيراتها من الوقائع المنصوص عليها، بسبب اشتراكها في العلة، كان هنالك أثر كبير للواقع في عملية القياس، ليس من حيث بناء الحكم الشرعي، لأن بناء الحكم الشرعي في عملية القياس يعتمد على المستند من النص، ولكن يظهر أثر الواقع في عملية القياس في أن أساس القياس (وهو العلة) إنما هو عبارة عن وصف يُعرف بمعرفة الواقعة وإدراكها، والخطأ في إدراك الواقعة وعلتها يؤدي إلى الخطأ في إلحاقها بالمسألة التي تشترك معها في العلة، كما أن التغير الطارئ على الواقعة، والذي يؤدي إلى تغير الوصف المؤثر في الحكم وجوداً وعدماً، يؤدي إلى التغير في الحكم الشرعي، فتُلحق الواقعة بأصل آخر غير ذلك الأصل الأول، «ومن فقه الواقع إدراك جميع جوانبه لمعرفة ما تحقق فيها من مناطات الأحكام، وكيفية إدخال كل جانب تحت حكمه الشرعي الشامل له»[1].

ومن الأمثلة على ذلك: بعض الأشربة التي انتشرت حديثاً وأُطلق عليها مشروب الشعير الخالي من الكحول، وما شابهه من التسميات، فهذه المشروبات تُعتبر واقعةً لا نصَّ فيها من الشرع، ولا يمكن إعطاء الحكم في حلها أو حرمتها إلا بعد الوقوف على وجود أو نفي صفة الإسكار فيها، وهذا يحتاج إلى دراسة مخبرية وبحث وتحاليل، تجعل المجتهد مطمئناً إلى النتيجة التي ينتهي إليها، من أن هذه المشروبات تؤدي إلى الإسكار فتكون محرمة، أو أنها لا تُسكر فتكون مباحة، وقد اختلف في ذلك المعاصرون على رأيين.

ويبدو أثر الواقع جلياً في هذا المثال، حيث إنه لا يمكن تعميم القول بحل أو حرمة كل مشروب كُتب على غلافه عبارة: (خالٍ من الكحول)، إلا بعد الوقوف على حقيقة ذلك المشروب على وجه الخصوص، لاختلاف تركيبة كل مشروب تبعاً للشركة التي تنتجه، وهنا يظهر أثر الواقع في عملية القياس، بحيث يُقاس كل مشروب مسكر على الخمر فيأخذ حكم التحريم، ويبقى كل مشروب غير مسكر تحت اسم الطيبات ويبقى على حكم الإباحة، ويؤثر تغير المشروب بتخمره مثلاً في حكمه، فمتى وُجدت علة الإسكار فيه حرُم، ومتى انتفى الإسكار انتفت الحرمة.

فلا بد إذن للمجتهد الذي يقوم بعملية القياس، من القيام بعدة خطوات في القياس ليكون اجتهاده صحيحاً، وهي: **الخطوة الأولى**: دراسة الواقعة دراسة معمقة وتحليلها وفهمها بشكل دقيق، والرجوع إلى

(١) **محاولات التجديد**، الغامدي، ٢/ ٧٩٤.

أهل الاختصاص فيها لمعرفة أقوالهم ونتائج بحوثهم، من أجل الوقوف على أوصافها بشكل يطمئن له القلب. و**الخطوة الثانية**: البحث في المسائل المشابهة المنصوص على حكمها الشرعي، للوقوف على مسألة مماثلة في العلة. **الخطوة الثالثة**: التأكد من توافر علة الحكم في الواقعة المدروسة غير المنصوص على حكمها، وإلحاقها في الحكم بالمسألة المنصوص على حكمها. وهذه الخطوات الثلاث تتطلب دراية بأدلة الشرع ومناطات الأحكام، كما تتطلب دراية بالواقع وطبيعته وأوصافه.

ولما كان الواقع متغيراً متجدداً، وقد يطرأ التغير على طبيعته أو على أوصافه، كان الحكم متغيراً بتغير الواقع، لأن التغير في الفرع وأوصافه عند القياس، يؤدي إلى ضرورة البحث عن أصل جديد يشترك مع الفرع في الأوصاف المؤثرة (المناط)، وبذلك يتغير الحكم، لاختلاف الأصل المنصوص عليه عن غيره مما نص عليه الشرع في الحكم، «ومن هنا فالفقه الإسلامي -كما تقدم- يتجدد ولا يجمد، فيأخذ كل واقعة بخصوصها لتدخل تحت حكمها الشرعي حسب تحقُّق مناطها، فإن تجدَّدت هذه الواقعة في زمن آخر على صورة أخرى وتغيَّر تحقيق مناطها، وُضعت تحت حكمها الخاص بها، فلم تتغير أحكام الشرع. بل تعلَّقت كل صورة بحكمها»[(١)].

ثانياً: حجية القياس

تتفق كلمة جمهور العلماء على أن القياس حجة شرعية في استنباط الأحكام العملية، حين لا يوجد ما فوقه من الأدلة الشرعية، فحين لا يوجد نص على حكم الواقعة في الكتاب ولا في السنة، ولا يوجد فيها إجماع من علماء الأمة في عصر من العصور، وحين يثبت أن هذه الواقعة تساوي غيرها من الوقائع التي تم النص على حكمها في علة الحكم، فإن الواقعة تأخذ حكم نظيرتها، وهو مذهب مثبتي القياس. أما النظامية والظاهرية وبعض الشيعة، فقد ذهبوا إلى عدم حجية القياس، ويُطلق على هؤلاء اسم نفاة القياس[(٢)].

ولقد استدل جمهور الأصوليين على أنَّ القياس حجة بعدة أدلة، أهمها ما يأتي:

---

(١) **محاولات التجديد**، الغامدي، ٢/ ٦٧٠-٦٨.

(٢) انظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٣٠٨. **أصول البزدوي**، ١/ ٢٤٩. **التلخيص**، الجويني، ٣/ ١٠٨-١٠٩. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٥٥. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٢١. **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٢١. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٢١٥. **حاشية العطار**، ٢/ ٢٤١. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٧٢. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ٩٧.

١-**الدليل الأول**[1]: قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النساء:٥٩]. ووجه الاستدلال بالآية: أنها توجب على المسلمين حين التنازع في أمر لم يرِد فيه عن الله ﷻ ولا عن رسوله ﷺ ولا عن أولي الأمر حكمٌ، أن يردوه إلى الله ورسوله، والقياس يصدق عليه هذه التسمية، فهو رد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص، وهذا هو معنى القياس. ولا يمكن أن تُحمل الآية على أنَّ الواجب عند التنازع هو اتباع الكتاب والسنة، لأن في ذلك تكراراً لما جاء في صدر الآية من الأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ.

٢-**الدليل الثاني**[2]: قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢ ﴾ [الحشر:٢]. وفي هذه الآية يقصُّ الله تعالى ما حلَّ ببني النضير الذين كفروا، وعقب بالأمر بالاعتبار، الذي يُراد به قياس المؤمنين أنفسهم بهم، لأنهم بشر مثلهم، فإن فعلوا مثل فعلهم، حاق بهم ما حاق ببني النضير من العذاب، وهذا يعني أن سنن الله تعالى في كونه، أن جميع أحكامه هي مسببات لأسباب، فإذا وجدت هذه الأسباب ترتبت عليها المسببات، وهذا هو القياس الشرعي. ولو لم يكن الأمر كذلك لما أمر الله تعالى بالاعتبار في هذه الآية، وما دام الاعتبار مأموراً به، وما دام القياس فرداً من أفراد الاعتبار فهو إذن أمر مشروع، إذ إن الله تعالى لا يأمر إلا بما هو مشروع وجائز.

ويُضاف إلى هذين الدليلين جميع الآيات القرآنية التي ورد فيها الحكم معللاً، كقوله تعالى: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢ ﴾ [البقرة:٢٢٢]، وغير ذلك كثير في كتاب الله تعالى، مما سبقت الإشارة إليه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

---

(١) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٠. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٢٤. **الإحكام**، ابن حزم، ٧/ ٣٨٧. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٤٢.

(٢) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٠. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٤٠. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٢٥. **الإحكام**، ابن حزم، ٧/ ٣٨٨. **المحصول**، الرازي، ٥/ ٣٧. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ٣٤.

٣-**الدليل الثالث**[(١)]: ما جاء عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل ﵁ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً ﵁ إلى اليمن، قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟، قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله. قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله. قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"[(٢)].

فلقد أقر النبي ﷺ عمل سيدنا معاذ ﵁ بالاجتهاد حين لا يجد نصاً على المسألة في الكتاب ولا السنة، وليس المقصود بالاجتهاد هو العمل بالرأي المجرد عن الشرع؛ لاستحالة أن يقر النبي ﷺ ذلك، وإنما المقصود هو الاجتهاد المستند إلى الشرع، والقياس هو نوع من أنواع الاجتهاد المشروع، لأنه مساواة الواقعة غير المنصوص على حكمها، بواقعة منصوص على حكمها، عند اتحادهما في العلة.

٤-**الدليل الرابع**[(٣)]: ما جاء عن رسول الله ﷺ في كثير من الأحاديث من قيامه بالاستدلال بالقياس، وفعلُه ﷺ تشريع للأمة، ومن ذلك ما رواه ابن عباس ﵁ من أنَّ امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج، حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: "نعم، حجي عنها، أرأيتِ لو كان على أمك دين، أكنت قاضيَتَه؟، اقضوا الله فالله أحق بالوفاء"[(٤)]. فلقد ألحق النبي ﷺ قضاء الحج عن الغير بقضاء الدين عن الغير، وقاس الأول على الثاني، وسوَّى بينهما في الحكم، وأشار إلى العلة المؤثرة في هذا القياس، وهي هنا القضاء.

٥-**الدليل الخامس**: وهو دليل المعقول، ومقتضاه أن الله تعالى لما شرع الأحكام لتحقيق المصلحة، وربط الحكم بالعلة التي هي مظنة تحقيق المصلحة، كان لا بد من إعطاء الحكم نفسه لكل واقعة تتوافر فيها نفس العلة، لتحقيق تلك المصلحة. ويُضاف إلى ذلك أن نصوص الشرع متناهية، وأن القياس وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية في الوقائع غير المنصوص على حكمها، من خلال معرفة عللها. كما أنَّ المنطق

---

(١) انظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٣٠٨-٣٠٩. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١١-١٢. **تيسير التحرير**، ابن بادشاه، ٤/ ١٠٩.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي: **سنن أبي داود**، كتاب الإجارة، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم ٣٥٩٢، ٣/ ٣٠٣. **سنن الترمذي**، كتاب **الأحكام**، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم ١٣٢٧، ٣/ ٦١٦. وقال الترمذي عقبه: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل. ونسب الزيلعي إلى البخاري أنه قال في تاريخه عن الحديث أنه مرسل. انظر: **نصب الراية**، الزيلعي، ٤/ ٦٣.

(٣) انظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٣٠٨. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ١٣٥. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٤٥.

(٤) **أخرجه البخاري**، كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة، رقم١٧٥٣، ٢/ ٦٥٦.

السليم والفطرة السليمة يقتضيان إعطاء الحكم نفسه للمتماثلين، فإذا كان الشرع قد حرم شراباً ما لإسكاره، فالمنطق السليم أن يحرم كل شراب مسكر.

وفي المقابل أثار نفاة القياس شُبهاً حول حجية القياس، ومن ذلك:

الشبهة الأولى(1): إن القياس مبني على الظن، ولقد نهى الله سبحانه وتعالى عن اتباع الظن فقال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [الإسراء:٣٦]، وما دام القياس يعتمد على الظن في تحديد العلة في الأصل، والتحقُّق من وجودها في الفرع، فلا يصح الاعتماد عليه. ولكن هذه الشبهة ضعيفة جداً، لأن المنهي عنه في الآية هو اتباع الظن في أمور العقيدة، ولو لم يكن الاعتماد على الأدلة الظنية جائزاً في الأحكام العملية، لكانت أكثر الأدلة لا فائدة منها، لأنها ظنية، وهذا لا يمكن أن يقول به أحد.

الشبهة الثانية(2): القياس سبب في اختلاف الأنظار في تحديد العلة، لأن القياس مبني على الظن، وهو مظنة اختلاف الأحكام وتناقضها، وهو اختلاف مذموم. والحقيقة أن الاختلاف المذموم هو ما يجري في أمور العقيدة وأصول الدين، دون غير ذلك من الأمور والأحكام العملية التفصيلية، لعدم ترتُّب المفسدة على الاختلاف فيها، بل لعله يكون سبباً في التيسير وجلب المصلحة.

وبسبب الأدلة القوية التي أثبتت حجية القياس، كان القول بثبوت حجية القياس هو الرأي السائد لدى الأغلبية الكبرى من علماء أصول الفقه، ولم يخالف فيه إلا قليل منهم، وإذا كانت هذه الأدلة كلها نصية، إلا أنها معقولة المعنى، ويمكن من خلال هذه الأدلة استنتاج حقيقة: وهي أن على المجتهدين من علماء الأمة فهم الواقع وإدراكه إدراكاً تاماً، لأنهم لن يتمكنوا من رد الأمر إلى الكتاب والسنة –كما هو مأمور في الدليل الأول– إلا بعد معرفة ذلك الأمر المردود، وإلا لنزل الأمر في غير موضعه من الكتاب والسنة، ولَقيس على غير ما يجب أن يُقاس عليه، ويُؤكد هذا المعنى الأمرُ بالاعتبار في الدليل الثاني، وهو النظر والاتعاظ ومعرفة حقيقة الأمر ومقايسة الشيء بمثله، كما يشير إليه حديث سيدنا معاذ ﷺ، بل والأوضح من ذلك كله فعل النبي ﷺ بمقايسة الأمور ببعضها، كما في حديث قياس قضاء الحج على قضاء الدين. فالواقع من خلال ما سبق لا يؤثر في القياس من حيث مصدريته، أي من حيث الاعتداد به مصدراً شرعياً، ولكن يظهر أثر الواقع في أثناء عملية القياس التي يجريها المجتهد، حين ينظر في الواقع

---

(١) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٥. **أصول السرخسي**، ٢/ ١٤١. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٢٩.

(٢) انظر: **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٧. **تيسير التحرير**، ابن بادشاه، ٤/ ١١٠. **أصول السرخسي**، ٢/ ١٤١. **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٣٠.

ويحاول معرفة أوصافه، والتأكد من توافر علة الحكم في الفرع وقياس هذا الفرع على ما هو منصوص عليه مما يماثله في العلة، وسيأتي مزيد بيان لذلك فيما يلي.

ثالثاً: العلة

يذكر الأصوليون في مبحث القياس أحكاماً تتعلق بأركان القياس الأربعة (الأصل، وحكم الأصل، والعلة، والفرع)، ويبيِّنون الشروط التي يجب توافرها في كل من هذه الأركان الأربعة ليكون القياس صحيحاً، ولما كان هذا المطلب يركز على أثر الواقع في القياس، فإنه لا حاجة للتعرض إلى الأحكام التي تتعلق بالأصل، وحكم الأصل؛ لما في ذلك من التطويل والخروج عن الموضوع، وإنما سيتم التركيز فيما يأتي على العلة وبيان بعض أحكامها التي تتعلق بموضوع البحث؛ فالعلة هي أساس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، والركن الأكثر اتصالاً بالواقع، وهي الموطن الذي يبدو فيه أثر الواقع في القياس جلياً.

أما معنى العلة، ففي اللغة العربية تُطلق العلة على المرض، وعلى الحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته، ويُقال: هذا علة لهذا، أي سبب له[1]، فمعنى العلة في اللغة إذن: هو الأمر الذي يؤثر في الشيء فيغيره، وهي الصفة التي توجب أمراً ضرورياً، وهي لا تفارق المعلول البتة، فالنار مثلاً علة الإحراق[2].

وأما علماء الأصول فأشهر ما ورد لديهم من تعاريف للعلة، هو: **ما شُرع الحكم عنده لحصول الحكمة أو المصلحة**[3]، والمقصود بالحكمة هنا هو جلب مصلحة ودفع مفسدة أو تقليلها، سواءً أكان ذلك في الدنيا أو الآخرة مما يكون مقصوداً للعقلاء، وهنالك من عرفها بأنها: **الوصف المعرِّف للحكم**[4]، وذهبت المعتزلة إلى أنها: **الوصف المؤثر في الحكم**، وفي الحقيقة، العلة لا تؤثر في الحكم بنفسها؛ لأن حكم الله تعالى قديم لا يؤثر فيه الأمر الحادث، وهنالك من ذهب إلى أن العلة هي الباعث على الحكم، ولكن هذا لا يصح أيضاً لأن الله تعالى لا يبعثه شيء على فعل شيء[5].

فالأرجح من التعاريف السابقة أن "**العلة هي الوصف المعرف بالحكم والكاشف له في غير المحل المنصوص عليه**"، ولذلك كان لا بد لهذا الوصف من أن يكون ظاهراً في نفسه، أي: يمكن إدراكه

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، ١١/ ٤٧١.

(٢) انظر: **الإحكام**، ابن حزم، ٨/ ٥٦٣. المسودة، ابن تيمية، ١/ ٣٦٠.

(٣) **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ١٨٨. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٤/ ٥٥. **رفع الحاجب**، السبكي، ٢/ ١٢.

(٤) انظر: **المحصول**، الرازي، ٥/ ٤١٩. **الإحكام**، الآمدي، ١/ ١٧٣. **الفروق**، القرافي، ٢/ ٢٨٠. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ٣٩.

(٥) انظر: **التوضيح**، البخاري، ٢/ ١٣٣.

بالحواس الظاهرة، لأنه لو كان خفياً، لم يكن معرفاً للحكم في غير المنصوص عليه؛ لأنه لا يمكن التحقق من وجوده ولا عدمه، ولذلك لم يتم تعليل النسب بحصول نطفة الزوج في رحم المرأة، بل يُعلل بمظنته الظاهرة وهي عقد الزواج الصحيح، كما أن نقل الملكية بين المتبايعين لا يُعلل بالتراضي لخفائه، بل يُعلل بالعلة الظاهرة وهي الإيجاب والقبول[1].

ولما كانت نتيجة القياس هي حصول التساوي بين الفرع والأصل في الحكم، وكان أساس ذلك اشتراك الفرع مع الأصل في علة واحدة، كان لا بد من أن تكون العلة وصفاً منضبطاً، أي أن تكون له حقيقة محدودة يمكن التحقق من وجودها في الفرع، ومثال ذلك: حصول الاعتداء في استئجار الإنسان على استئجار أخيه، كما يحصل في بيع الإنسان على بيع أخيه، وبذلك حرُم الفرع لحرمة الأصل. وإذن، لا يصح التعليل بالأوصاف غير المنضبطة التي تختلف باختلاف الظروف والأحوال والأشخاص، فلا يصح تعليل إباحة قصر الصلاة في السفر بالمشقة لعدم انضباطها، وإنما يمكن تعليل قصر الصلاة بالسفر، وهو مظنة المشقة[2].

ويُشترط أيضاً في العلة أن تكون مناسبة للحكم، أي: أن تكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أي: إذا وُجدت وُجد الحكم لأجلها لوحدها لا لأي أمر آخر، بحيث يكون ربط الحكم بها وجوداً وعدماً يؤدي إلى ما قصده الشارع من تشريع الحكم من جلب المصلحة ودرء المفسدة؛ وذلك لأن الحكمة هي أساس تشريع الحكم، ولكن لما كانت خفية مضطربة في كثير من المواضع، لم يمكن ربط الحكم بها، بل رُبط بمظنتها الظاهرة، فالإسكار مثلاً مناسب لتحريم الخمر، لأن في ربط الحكم به تحقيقاً لحكمة الشارع في حفظ العقول، كما أن السرقة مناسبة لإيجاب قطع يد السارق؛ لأن في بناء القطع عليها حفظاً لأموال الناس. فلا يصح التعليل بالأوصاف الطردية أو الاتفاقية التي لا يمكن إدراك علاقتها بحكمة تشريع الحكم، مثل: لون الخمر أو جنس السارق، ونحو ذلك، وذلك لأنها أوصاف لم يشهد لها الشارع بالمناسبة[3].

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٢٤-٢٢٦. **الفروق**، القرافي، ٢/ ٢٨٠. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ٢٢٢. **حجة الله البالغة**، الدهلوي، ١/ ٢٧٤.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٢٤-٢٢٦. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ٢٢٢. **حجة الله البالغة**، الدهلوي، ١/ ٢٧٤.

(٣) انظر: **أصول الشاشي**، ١/ ٣٣٨. **الإحكام**، الآمدي، ٣/ ٢٨٥-٢٨٦. **الفروق**، القرافي، ٣/ ٤٢٣. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٧/ ٣٣٤٦. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ١٤٠.

ومن شروط العلة عند الحنفية خلافاً لغيرهم: أن تكون متعدية، لا وصفاً قاصراً على الأصل، بحيث يمكن أن تتحقق في عدة أفراد غير الأصل، ليتمكن المجتهد من تعدية حكم الأصل إلى غيره من الأفراد الأخرى التي توجد فيها العلة، ولذلك لم يجز الحنفية تعليل حرمة الربا بالطعم، ومن خلال هذا الشرط يتبين أنه لا يصح تعليل تحريم الخمر بأنه عصير العنب؛ لأن هذه العلة لا توجد في غير عصير العنب[1].

ولا بد أيضاً في الوصف من أن يكون مؤثراً في الحكم، والوصف المؤثر هو ما تعلق به الحكم في الشرع، أما الوصف المفضي إلى الحكم من دون تأثير فيُسمى سبباً، ولا يصلح أن يكون علةً للحكم[2].

والعلة هي مظنة تحقيق وحصول الحكمة من شرع الحكم الخاص، فالسفر مثلاً مظنة وجود المشقة وهي الحكمة من شرع قصر الصلاة، والمصلحة المتوخَّاة من هذا الحكم هي من مكملات حفظ النفس، كما أن صيغ العقود والمعاوضات هي مظنة حصول الرضا بخروج المملوك عن المالك، والمصلحة المتوخَّاة هي دفع الحاجة إلى أحد البدلين. ولما كانت العلة وصفاً يوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائه، كانت هي أساس القياس، والمجتهد لا يمكنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إلا بعد تفحُّص الفرع، والتأكُّد من توافر العلة التي أُنيط بها الحكم، ومن هنا يظهر أثر الواقع واضحاً في عملية القياس، فالمسألة نفسها تختلف من بلد إلى بلد، ومن حال إلى حال، ومن شخص إلى شخص، فلربما وُجد الوصف المؤثر (العلة) في مسألة في بلد ما، وانتفى في نفس هذه المسألة في بلد آخر أو في شخص آخر، أو في زمان آخر، فالتغيُّر في الواقع سبب في وجود أو انعدام الوصف المؤثر في الحكم، بل قد ينتفي وصفٌ ما من الواقعة ويظهر فيها وصفٌ آخر، يوجب مقايسة الواقعة بأصل آخر، وهذا يحصل عندما تكون العلة وصفاً عارضاً كالشدة في الخمر فحينما توجد تكون مظنة الإسكار، وحين تنتفي ينتفي الإسكار، ومثله أيضاً: البكارة في ولاية النكاح، لأن البكارة تزول بالزواج، ومن الأوصاف ما يكون لازماً كالأنوثة في ولاية النكاح.

ومما يؤكد على أهمية معرفة الواقع عند القياس: أن العلة قد تكون فعلاً من أفعال المكلفين، مثل: السرقة، فلا يمكن الحكم بالقطع على أحد المكلفين، حتى يثبت في الواقع قيامه بالسرقة، التي أوجب فيها الشرع الحد، وهذه المعرفة تحصل بأدوات معرفة الواقع. يُضاف إلى ذلك أن العلة لا تكون دائماً وصفاً

---

(١) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ٢٥٩. **أصول السرخسي**، ٢/ ١٥٩-١٦١. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ١٣٥. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ١٠٨. البرهان في **أصول الفقه**، الجويني، ٢/ ٦٢٧. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ٣٣٩.

(٢) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ٣/ ٥٢٥-٥٢٧. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ١١٤. **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، ٣/ ١٨٧. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٤/ ٥٥.

بسيطاً، بل قد تكون وصفاً مركباً من أكثر من جزء، مثل: القتل العمد العدوان، ومعرفة الوصف المركب تحتاج إلى جهد وتتبُّع أكثر للواقع.

ومما يظهر فيه أثر الواقع في القياس أنَّ الحكم قد يتخلَّف عن علته في بعض الحالات، ومثال: ذلك أنَّ بيع المكره باطل، مع أن العلة (وهي صيغة العقد) موجودة، ولكن الحكم (وهو نقل الملكية) لم يوجد؛ والسبب في ذلك هو قيام الدليل على نفي أن يكون هذا الوصف الظاهر المنضبط مظنةً للحكمة من تشريع الحكم، وبذلك يفقد هذا الوصف عليته، فالإكراه مثلاً نفى أن تكون الصيغة مظنة التراضي، وبذلك لم يصح العقد الصادر عن المكره؛ لوجود مانع يمنع من اعتبار صيغته، وهذا تأثير واضحٌ للواقع في تغيير الحكم، حيث راعى الشرع هذه الحالة (الإكراه) لدى المكلف، وما تحمله من آثار على الإرادة والرضا، وجعل وجودها في الواقع سبباً في تغيير الحكم.

ومن خلال ما سبق يتبيَّن أن أثر الواقع في القياس، يبدو عند إجراء القياس في جانبين:

الجانب الأول: هو أنَّ التحقُّق من وجود الوصف (علة الحكم) في الفرع، يتوقَّف على إدراك الواقع ومعرفة طبيعته وأوصافه وملابساته وما جرى عليه من تغيرات، ومن هنا فإن التغير في الواقع قد يؤدي إلى انتفاء العلة من الفرع، وهذا يؤدي إلى المنع من القياس، كما أنَّ التغيُّر في الواقع قد يؤدي إلى ثبوت العلة في مسألة ما، وهذا يوجب قياسها على الأصل الذي يشترك معها في هذه العلة.

والجانب الثاني: وهو المواضع التي استثناها الشرع من قاعدة القياس مراعاةً للواقع، وذلك أنه لما كان الشرع يقصد إلى جلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد، ولما كان الواقع متشعِّباً ومتغيِّراً، وقد يؤدي تغيُّره إلى ظهور وصفٍ يجعل العمل بالقياس مؤدياً إلى المفسدة، ومخالفة وجه الحكمة التي شُرع من أجلها القياس؛ استثنى الشرع ذلك الموضع من قاعدة القياس، وأعطاه حكماً مختلفاً يؤدي إلى تحقيق الحكمة التي شُرع من أجلها الحكم، وقد سبق مثال عدم تصحيح بيع المكره لما فيه من التأثير على رضاه في إجراء العقد.

المبحث الثاني:
أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمصالح

ويتضمن ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: أثر الواقع في الاستحسان

المطلب الثاني: أثر الواقع في الاستصلاح

المطلب الثالث: أثر الواقع في سد الذرائع

المبحث الثاني:
أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمصالح

يهدف التشريع الإسلامي إلى جلب المصالح ودفع المفاسد الدنيوية والأخروية، ولقد بدا ذلك فيما يصعب حصره من النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله تعالى وسنة النبي ﷺ، ولقد جمع الأصوليون هذه الأدلة إلى بعضها، وصاغوا من خلالها منظومةً من المصادر الاستنباطية، التي يعتمد عليها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية، بما يتوافق مع تحقيق المصالح الشرعية. والمصادر الشرعية جميعها ترتبط بالمصالح، وتعمل على جلب المصالح ودرء المفاسد، إلا أن بعض هذه المصادر تظهر فيها العلاقة الوثيقة بين الشرع والمصالح أكثر من غيرها، وهذه المصادر هي: الاستحسان الذي يقوم على استثناء بعض المسائل من العمومات الشرعية مراعاةً للمصلحة والواقع، والاستصلاح الذي يولي بالمصلحة المرسلة اهتماماً كبيراً حتى تصير مصدراً في استنباط الأحكام، ومبدأ الذرائع الذي يتوخى جلب المصالح بفتح الذرائع المفضية إليها، كما يتوخى درء المفاسد بسد الذرائع المؤدية إليها. وفي هذا المبحث سيتم الكلام عن أثر الواقع في هذه المصادر الثلاثة: الاستحسان، والاستصلاح، والذرائع، من خلال تعريفها، وبيان حجيتها، وعلاقتها بالواقع، والوقوف على المواطن التي يبدو فيها أثر الواقع عند الاستنباط.

المطلب الأول: أثر الواقع في الاستحسان

يُعتبر الاستحسان من أكثر المصادر الشرعية اتصالاً بالواقع، لاتصاله بظروف الزمان والمكان والعرف والشخص، واعتماده على الضرورة والعُرف والمصلحة، بحيث يظهر أثر الواقع في الاستحسان بشكل جلي عند قيام المجتهد بعملية استنباط الحكم الشرعي.

وفيما يأتي سيتم بيان معنى الاستحسان وأنواعه وحجيته لدى علماء أصول الفقه، مع ذكر بعض الأمثلة الموضحة لكل نوع منها، وسيتم توضيح علاقة الواقع بالاستحسان من خلال تعريفاته المتعددة التي أشار إليها العلماء، ومن خلال أنواعه المتصلة بالواقع اتصالاً وثيقاً، للوقوف على تحديد الأثر الدقيق للواقع في الاستحسان، كما يتعرض هذا المبحث لبيان حجية الاستحسان، واختلاف العلماء في ذلك، ومناقشة أقوالهم وترجيح ما يظهر رجحانه بالأدلة.

أولاً: تعريف الاستحسان وأنواعه

يُطلق الفعل (استحسن) في اللغة على من أعجبه الشيء واعتقد حسنه(1)، وأما في أصول الفقه فيُطلق الاستحسان ويُراد به عدة معانٍ:

المعنى الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله: وهذا المعنى لا يمكن أن يتم التعويل عليه في تعريف الاستحسان؛ لأنه وإن كان التعبُّد باستحسان المجتهد بعقله غير ممنوع عقلاً، إلا أنه لم يثبت شرعاً بالتواتر، كما أن أخبار الآحاد لا يمكنها إثبات مثل هذا المصدر، بل إن العلماء اتفقوا على عدم جواز حكم المجتهد بالهوى دون الرجوع إلى الأدلة(2)، فهذا المعنى يتيح للعقل التدخُّل في الأحكام، مما يفسح المجال للواقع في التأثير في الحكم من خلال الاستحسان، ولكن هذا المعنى من الاستحسان لا يمكن التعويل عليه بسبب الانتقادات السابقة.

والمعنى الثاني: أن الاستحسان دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره: وهذا المعنى مردود أيضاً، والعلة أن الدليل لا بد من ظهوره ليُعتبر بأدلة الشريعة، ولأنه لا يصح لأحد أن يُفتي بتشهيه(3)، والحقيقة أنه لا يمكن رد ما يصل إليه المجتهد إذا لم يعارض الأدلة الشرعية، فعدم إفصاح المجتهد عن الدليل لا يعني رد الحكم الذي استنبطه ووصل إليه بالاجتهاد، وإنما المردود هو أن يقول المجتهد: استحسنت، ثم لا يبيِّن وجه كلامه فيرده إلى الأدلة؛ لأن هذا يكون باباً للمبتدعين في إيراد البدع ومخالفة الشريعة بلا دليل، وهذا يفضي إلى تحكيم العقل والواقع في الشرع، ولذا منع منه العلماء.

والمعنى الثالث: «أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»(4)، أو كما يعبر القاضي ابن العربي بأنه: إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضته ما يعارض به في بعض مقتضياته، وقد عبر غيره من المالكية عن

---

(1) انظر: **تهذيب اللغة**، الأزهري، ٦/ ١٨٨. **لسان العرب**، ابن منظور، ١٣/ ٤٣٧.

(2) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧١. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٦٧. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٩٠. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٨. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٢٢.

(3) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٣. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٦٧-١٦٨. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٣. **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٢٠-٥٢١. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٦.

(4) **كشف الأسرار**، البخاري، ٤/ ٤.

الاستحسان بأنه: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي[1]. ولعل هذين التعريفين هما الأشهر لدى علماء الحنفية والمالكية، ويشير تعريف المالكية بشكل واضح إلى مدى أثر الواقع في الاستحسان، من خلال تدخُّل المصلحة في العدول عن القياس.

المعنى الرابع: ويُطلق الاستحسان أيضاً على العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وعلى تخصيص قياس بأقوى منه[2]، ويحصل هذا المعنى فيما لو كان في المسألة قياسان متعارضان، وكان أحدهما أقوى أثراً من الآخر، فإنه يترجح القياس القوي الأثر على القياس الضعيف الأثر، حتى ولو كان الأول خفياً والثاني ظاهراً؛ لأن العبرة في قوة الأثر وضعفه، وليس في الظهور والخفاء.

المعنى الخامس: ((الاستحسان: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول))[3]: ويخرج الإمام البصري بهذا التعريف تخصيص اللفظ العام بقيد (غير شامل شمول الألفا)، كما أنه في قوله: (وهو في حكم الطارئ على الأول) يحترز عن تقديم قياس على قياس، لأنه ليس من باب الطارئ.

ومن خلال النظر في هذه المعاني السابقة، يتبين أن المعنى الأول والثاني وقع فيهما انتقادات كبيرة لدى العلماء، وهما معارَضان بالأدلة، وبناءً على ذلك يتبيَّن أن الاستحسان إذا أُطلق عند من يحتج به، فإنه لا يمكن أن يُراد به المعنى الأول أو الثاني، وإنما يُراد أحد المعاني الثلاثة الأخيرة؛ ويؤكد على هذا الكلام الإمام الشاطبي، فيقول: ((وهذه تعريفات قريبٌ بعضها من بعض، وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيِّد بعضها ويخصص بعضها بعضاً، كما في الأدلة السنية مع القرآنية، ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً، فلا حجة في تسميته استحساناً لمبتدع على حال))[4]. ويوضح هذا القول للإمام الشاطبي، أن الاختلاف في معنى الاستحسان، سببه اختلاف موضع النزاع، ولذلك أنكر الإمام الشافعي الاستحسان إنكاراً شديداً، إلا أن ما أنكره الإمام الشافعي، هو ما يشمل المعنى الأول والثاني، وهو غير ما يثبته غيره من العلماء.

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٣. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٦٧. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٩. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٢٤.

(٢) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٣. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٦٧. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٤.

(٣) **المعتمد**، البصري، ٢/ ٢٩٦.

(٤) **الاعتصام**، الشاطبي، ٣/ ١٣٩.

أما تعريف المعاصرين للاستحسان، فلقد عرفه الشيخ الزرقا والشيخ خلاف بأنه ((هو ترجيح دليل على دليل يعارضه بمرجح معتبر شرعاً))[1]، وهذا التعريف جامع، لأنه يشمل نوعي الاستحسان، من العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى مقتضى القياس الخفي، والعدول عن الحكم الكلي إلى الحكم الاستثنائي، إلا أنه غير مانع؛ لأنه يُدخل في مفرداته ما يقوم به الفقيه من ترجيح أحد الدليلين على الآخر، ولو لم يكن من باب ترجيح القياس الخفي على الجلي، ولا من باب الاستثناء من الحكم الكلي، فقد يتعارض دليلان ويرجح الفقيه أحدهما على الآخر بسبب قوته، كتقديم الخبر المتواتر على الآحاد، والمشهور على الغريب، وقد يرجح الفقيه أحد الدليلين بسبب تأخره، وهو ما يُسمى بالنسخ، أو بأسباب أخرى، ما هو معروف في باب التعارض والترجيح بين الأدلة.

ولقد ورد في تعريف بعض المعاصرين للاستحسان أنه: ((استنباط الأحكام الشرعية التي تدعو إليها حاجات العدالة أو الظروف الاجتماعية))[2]، وهذا لا يمكن التعويل عليه مطلقاً في تعريف الاستحسان، لأنه تعريف عام لا يحصر الاستحسان، بل يُدخل غيره من المصادر الشرعية معه، فهو تعريف غير مانع، بل إن فيه من العموم بحيث يشمل العديد من طرق الاجتهاد والاستنباط.

وبناءً على ما سبق من تعريفات السابقين والمعاصرين، فإن معنى الاستحسان يمكن حصره في **"العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل"**، ولعل هذا هو التعريف الجامع المانع للاستحسان، بحيث يشمل الاستثناء من العموم لمصلحة -الذي أشار إليه المالكية-، كما يشمل العدول عن القياس لوجه خفي يؤيده الدليل الذي اشتهر به الإمام أبو حنيفة.

وإذا تبيَّن أنه لا بد للاستحسان من دليل يستند إليه، فإن الاستحسان يتنوع إلى عدَّة أنواع، تبعاً للدليل الذي يعتمد عليه، وأهم هذه الأنواع: الاستحسان بالنص، والإجماع، والقياس الخفي، والضرورة، والعرف والعادة، والمصلحة. وفيما يأتي بيانُ كلٍّ منها:

أما **الاستحسان بالنص**: فهو أن يرد نص يقتضي خلاف الحكم الكلي الثابت بالدليل العام، ومن ذلك: ما لو قال الإنسان: مالي صدقة، فإن ظاهر لفظه أنه يجب عليه التصدُّق بكل ماله، ولكن الاستحسان أن يُحمل كلامه على مال الزكاة خاصةً دون غيره، لثبوت ذلك بالشرع في قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة:١٠٣]، فهذه الآية تفيد وجوب الزكاة في بعض المال لا في كله، والدليل هو دخول (من) التي

(١) **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ١/ ٨٨. **مصادر التشريع**، خلاف، ٧٩.

(٢) **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، د.النعيم، ٥٢.

تفيد التبعيض على لفظة (أموالهم)، ولقد أشار الإمام الشاطبي إلى أن ظاهر هذه الآية العموم أيضاً في جميع ما يُمكن أن يُتموَّل، ولكن في الحقيقة هذا العموم مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية دون غيرها، وهذا من باب الاستحسان بالنص، لورود كثير من النصوص التي تخص المال الذي تجب فيه الزكاة، في مقداره، وجنسه(١).

وأما **الاستحسان بالإجماع**: فمن صوره أن يترك العلماء النكير على العامة في معاملاتهم التي تعارفوا عليها، رغم أنها استفاضت فيما بينهم، مما يدل على جواز هذه المعاملات؛ للنهي عن السكوت على المنكر، ولأنه لا يمكن أن يغفل جميع علماء الأمة عن إنكار المنكر، لما يلزم عن ذلك من اجتماع الأمة على الضلالة والخطأ، ومن الأمثلة على ذلك: تعارُف الناس على التعامل بالاستصناع، فقد استحسن العلماء جوازه استثناءً من أصل النهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ومثل ذلك: تجويزهم دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ولا مدة معلومة، ولا ذكر مقدار الماء المستعمل(٢).

ومن أنواع الاستحسان **تقديم القياس الخفي القوي الأثر على القياس الجلي إذا ضعُف أثره**: ومن أمثلة ذلك كما يذكر الحنفية: أن القياس يثبت نجاسة سؤر سباع الطير كالحدأة والغراب والصقر والنسر؛ لأن لحمه محرم مثل سباع البهائم كالذئب والفهد والأسد والنمر، فكان سؤره نجساً ومحرماً كذلك، وهذا معنى ظاهر الأثر، فحكم السؤر تابع لحكم اللحم، لاختلاط اللعاب باللحم وتولده منه، إلا أن سباع البهائم ليست نجسة العين لجواز الانتفاع بها شرعاً، ولقد ثبتت نجاسة سؤرها لضرورة تحريم لحمها، فرطوبتها ولعابها مجاورة للحمها مما يجعلها نجسة. أما سباع الطير فهي تشرب بمنقارها وهو من عظم، والعظم طاهر بذاته لأنه جاف لا رطوبة فيه، وهو لا يجاور النجس فلا يتنجس، وبذلك يكون سؤرها طاهراً من باب الاستحسان، وهذا معنى خفي، إلا أنه قوي الأثر، ويترجح على القياس الجلي لقوة أثره(٣).

وهنالك **الاستحسان بالعرف**: ومن أمثلته: ما استحسنته الأمة من جواز دخول الحمام من غير تقدير أجرة، ولا تقدير مدة اللبث، ولا تقدير الماء المستعمل، والسبب في ذلك أن العادة تثبت أن المشاحَّة في مثل هذه الأمور قبيحة، وأن في ذلك مضايقة وحرجاً شديدين، وقد ثبت هذا على الرغم من أن الأصل

---

(١) انظر: **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٩-١٤٠.

(٢) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ٢٧٦. **الفصول في الأصول**، الجصاص، ٢/ ٣٨. **اللمع**، الشيرازي، ١/ ١٢١. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٢. شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ١/ ٢١٢.

(٣) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ٢٦٧. **أصول السرخسي**، ٢/ ٢٠٤. **تيسير التحرير**، بادشاه، ٤/ ٧٩.

فساد الإجارة عند جهالة المدة، أو المنفعة، أو المأجور. بل لقد أجاز الإمام مالك أن يُستأجر الأجير بطعامه، وإن كان لا ينضبط مقدار أكله، وذلك ليَسَار أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة فيه، كما أجاز الإمام مالك تطرُّق يسير الغرر إلى الأجل دون الثمن، كمن اشترى سلعة إلى الحصاد أو الجذاذ، فيوم الحصاد أو الجذاذ لا يمكن تعيينه بعينه لأنه لا ينضبط، في حين أنه لا يصح بيع سلعة بدرهم أو ما يقاربه، لحصول المضايقة في تحديد الثمن، وهي غير موجودة في العادة في تقدير الأجل[1].

وأما **الاستحسان بالضرورة**: فكالقول بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها، فلقد حكم الشرع بطهارتها للضرورة المحوجة إلى ذلك بمجرد نزح الماء النجس منها، وحصول الماء الطاهر فيها، رغم أن القياس أنها لا يمكن أن تطهر، بسبب تنجس جدران البئر وتنجس الماء الجديد الحاصل بمجرد ملاقاتها، وتنجس الدلو بمجرد ملاقاة الماء، ودليل ذلك: أن الشرع جعل العجز عذراً في سقوط العمل بالخطاب، وجعل للضرورة أثراً في سقوط التكليف، فالعجز والضرورة دفعا إلى العدول عن أصل القياس إلى العمل بمقتضى الاستحسان[2].

وهنالك نوع آخر من الاستحسان، وهو **الاستحسان بالمصلحة**: وهذا النوع من الاستحسان اشتهر به المالكية كثيراً كما تمت الإشارة في تعريف الاستحسان، ومن الأمثلة على هذا النوع من الاستحسان: تضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعاً، كتضمين صاحب الحمام الثياب، وحامل الطعام، فهذا يضمن ويُلحق عند الإمام مالك بالصناع. وقد يُرد بأن هذا النوع من الاستنباط يُسمى بالمصالح المرسلة، ولا يندرج تحت اسم الاستحسان، والجواب على ذلك: أن الاستحسان يشمل الاستثناء من الأصل ولو كان سبب الاستثناء هو المصلحة، ففي هذا المثال الأجراء مؤتمنون بالدليل، وتضمينهم استثناء من الأصل، وهو الاستحسان بالمصلحة[3].

يبدو من خلال ما سبق بيانه أن الاستحسان مصدر استنباطي يعتمد على غيره من الأدلة الأخرى، فالاستحسان بالنص يعتمد على النصوص الثابتة، وكذلك الاستحسان بالإجماع فهو يعتمد على دليل الإجماع، ومثله الاستحسان بالقياس الخفي، «أما الاستحسان المستند للمصلحة أو المستند للعرف، فينظر

---

(١) انظر: **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٧-١٤٤. **الفصول في الأصول**، الجصاص، ٢/ ٣٨. وقد أنكر الشافعية أن يكون مثل هذا دليلُه الاستحسان، بل قالوا: لعله من العادات الثابتة في عهد رسول الله ﷺ. انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٢. **تقويم النظر**، أبو شجاع، ٣/ ٩٨.

(٢) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ٢٧٦. **أصول السرخسي**، ٢/ ٢٠٣. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٢٦٩. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ٢٩٦.

(٣) انظر: **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٤١-١٤٢.

فيهما فإذا كانت المصلحة التي استند إليها الاستحسان مصلحة ضرورية كان ذلك مقبولاً، ولا يخالف فيه أحد. والاستحسان، وإن كان مستنداً للواقع في هذه الحالة، إلا أنه استند إلى ما ثبتت مراعاته شرعاً بشكل قاطع، وهو حفظ الضرورات، ولم يكن استناده للواقع إلا لكونه ظرفاً مكانياً أو زمانياً...وإن كانت مصلحةً لم تستند لضرورة أو دليل قوي، لم يجُزْ الاستحسان بناءً عليها؛ إذ الاستحسان هنا عدول عن حكم ثبت بنص أو إجماع أو قياس إلى حكم آخر ثبت بالمصلحة، وهذا العدول المستند للمصلحة يصادم النص أو الإجماع أو القياس. وهو منافٍ للضوابط والشروط الواجب توفرها في المصلحة لتكون محل اعتبار الشرع... أما المستند للعرف والعادة، فقد ورد أنه إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ فقد ثبت الحكم بالسنة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة ﭫ من غير إنكار فقد ثبت الحكم بالإجماع، وأما غيرها فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبت حجيته فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته فهو مردود قطعاً))[1].

((والحقيقة أنني لو تعقبت جميع أنواع الاستحسان لما وجدت فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما يتداخل في بقية المصادر الأخرى كالكتاب والسنة، والقياس، والمصالح المرسلة، وأكثر ما يعتمد على المصلحة المرسلة))[2]، كما يعتمد أيضاً على العرف، والضرورة؛ وبناءً على هذه النتيجة فإنه لا طائل من وراء تسمية الاستحسان بالنص أو بالإجماع استحساناً، أما الأنواع الأخرى فيمكن ضمها تحت اسم الاستحسان، لما فيها من معنى جامع ومشترك وهو الاستثناء باستنباط المجتهد للعلل، ولقد أشار الإمام البزدوي إلى فارق جوهري بين الاستحسان بالأثر وبين غيره من أنواع الاستحسان التي تعتمد على العلل، فأبان أن الاستحسان بالأثر أو الإجماع أو الضرورة لا يصح تعديته وتجاوز موضع وروده، بخلاف الاستحسان بالقياس الخفي، فإنه تصح تعديته عند توافر العلة[3].

ومن الأهمية بمكان في هذا الموضع، ذكر ما ذهب إليه الشيخ الزرقا من أنَّ الاستحسان ينقسم عند الحنفية إلى نوعين: الأول هو الاستحسان القياسي، والثاني هو استحسان الضرورة: فأما **الاستحسان القياسي**: فهو أن يعدل المجتهد بالمسألة عن حكم القياس الظاهر إلى حكم مغاير، بقياس آخر هو أدق وأخفى من الأول، وأقوى أثراً، وهذا النوع شاع ذكره كثيراً في كتب الحنفية. وأما **استحسان الضرورة**: فهو ما يُخالف فيه حكم القياس لضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سداً للحاجة أو دفعاً للحرج، فمحله

---

(١) انظر: **محاولات التجديد**، الغامدي، ٢/ ٨١٤-٨١٥.

(٢) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٤٨.

(٣) انظر: **أصول البزدوي**، ١/ ٢٧٧.

إذن حين يكون الحكم بالقياس مؤدياً إلى الحرج والمشقة، فيُعدل عنه إلى حكم يزول به الحرج وتُدفع المشقة[1]. فالاستحسان عند الحنفية كما يشير الشيخ الزرقا هو استحسان قياسي، واستحسان بالضرورة (استصلاح)، أما عند المالكية فالاستحسان دائماً فرع من نظرية المصالح؛ لأنهم لا يسمُّون القياس الخفي استحساناً، والفارق بين الاستحسان والمصالح هو أن الاستحسان يُشترط فيه أن يكون استثناءً من أصل قياسي، ما لا يُشترط في قاعدة المصالح المرسلة التي يُبنى عليها الاستصلاح، ويمثل الشيخ الزرقا على ذلك بفرض ضرائب إلزامية عند الحاجة، أو الإلزام بالقضاء بمذهب فقهي معين، فهذا مما لا يوجد له في الشريعة دلائل قياسية تقتضي خلافه[2].

وأما أثر الواقع في الاستحسان، فيرى بعض المعاصرين أن الواقع التاريخي هو الذي حتَّم ظهور الاستحسان، وأن اعتراف الحنفية به مصدراً تشريعياً للأحكام في القرن الثاني، كان بسبب التحولات الكبيرة في الواقع التاريخي، وبسبب الجمود الناجم عن القياس، ويرى أيضاً أنه بعد أن استقر الأمر عند المذهب الحنفي انتقل الاحتجاج بالاستحسان إلى المذاهب الأخرى، وبذلك يغدو الاستحسان حلاً لاستيعاب الضرورات الحادثة، والمصالح الطارئة، والأعراف الجديدة، وبذلك تتعطل القاعدة الشرعية استجابةً للواقع ورفعاً للحرج[3]. والحق أنَّه إذا كان القرن الثاني هو العصر الذي تم تأصيل مفهوم الاستحسان فيه، والاعتماد على الاستحسان فيه كمصدر تشريعي في استنباط الأحكام لدى الحنفية، وبعد ذلك عند غيرهم من المذاهب، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ الاستحسان مصدر واقعي يعتمد على الواقع ويقابل الشرع، كما لا يعني أنه ترجيح الواقع على القاعدة الشرعية، وفيما يأتي تجري مناقشة هذا القول.

من المؤكد أن الاستحسان يحاكي بمرونةٍ الأحداثَ والتطورات التاريخية ويراعي الواقع التاريخي المتجدد، ولكن الناظر المدقق في معنى الاستحسان الذي اصطلح عليه الأصوليون، يجد أن الاستحسان لا يخرج عن الأدلة الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة، فالاستحسان بالنص يعتمد أصلاً على الكتاب والسنة، والاستحسان بالإجماع كذلك مردُّه إليهما، وأما الاستحسان بالضرورة والمصلحة والعرف، فهو استحسان يعتمد على قواعد أقرتها الشريعة في الكثير من نصوصها، ومن هنا فإنَّ ظهور التأسيس التأصيلي للاستحسان كمصدر للتشريع في القرن الثاني، لا يعني بتاتاً أنه وليد الواقع؛ لأن الأئمة القائلين به يربطونه بالأدلة الشرعية ويردونه إليها، ويمكن القول: إن الواقع هو الذي دعا إلى صياغة هذا المصدر

---

(١) انظر: **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ١/ ٨٩-٩٠. **مصادر التشريع**، صالح، ٢٧٣-٢٧٦.

(٢) انظر: **المدخل الفقهي العام**، ١/ ١١٢-١١٣.

(٣) انظر: **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٤٧٨.

الاستنباطي بصيغة قاعدة شرعية يمكن الاعتماد عليها، كما دعا الواقع علماء اللغة إلى صياغة قواعدها رغم أنها كانت موجودة قبل ذلك، فما دامت الأسس التي يعتمد عليها الاستحسان من نص وإجماع ومصلحة وضرورة وعرف، هي أسس معروفة لدى الشرع، وموجودة قبل صياغة قاعدة الاستحسان، فلا يمكن القول: إن الواقع هو أساس الاستحسان، بل القول الصحيح هو: إن الشرع هو أساس الاستحسان، والواقع هو الداعي إلى صياغته وتجلية قواعده.

وبناءً على ما سبق فإن أثر الواقع في الاستحسان لا يعني أن الواقع هو الدليل الذي ينتج الحكم في المسألة، من حيث إن الواقع دليل مستقل يوجه الاستنباط، ويدفع المجتهد إلى الاستحسان، أي استثناء المسألة من حكم نظائرها بسبب الواقع، فهذا المعنى لا يمكن فهمه مطلقاً من خلال تعريف العلماء للاستحسان، ومن خلال بيانهم لأنواعه، وهو يؤدي إلى جعل الواقع دليلاً مقابلاً للشرع، وجعل العقل حاكماً على الشرع، وجعل المجتهد مشرعاً، وهذا لا يمكن أن يقول به أحد أبداً؛ وإنما يبدو أثر الواقع في الاستحسان عند إجراء عملية الاستنباط من قِبل المجتهد، حيث ينظر المجتهد في الواقع الذي يعيشه، فإن وجد فيه عرفاً معتبراً من الشارع، أو ضرورة أقر بها الشرع، أو مصلحة معتبرة، أو قياساً ذا أثر قوي ولو كان خفياً، فإنه حيال هذا يستثني المسألة المدروسة من الحكم الكلي والدليل العام، وذلك لورود أدلة اعتدت بهذا الواقع في الحالات السابقة، وجعلته سبباً في استثناء المسألة من حكم نظائرها.

فوظيفة المجتهد المستنبط هنا أن يتعرَّف على الواقع، وينظر فيه نظراً فاحصاً لدقائقه، ليتأكد من توافر إحدى هذه الحالات، التي تُعتبر أمارات على قصد الشارع استثناءَ المسألة من الحكم العام. وبذلك يتبيَّن أن أثر الواقع في الاستحسان يظهر عند الاستنباط، من خلال نظر المجتهد في الواقع، وما لتوافر أسباب الاستحسان في الواقع من أثر في العمل بالاستحسان، ولكنه أثر يستند إلى أدلة الشرع، التي دلت على تخصيص تلك المسائل بأحكام مختلفة عن نظائرها، مراعاةً للمصلحة التي جاء الشرع لتحقيقها، ودفعاً للمفسدة التي جاء الشرع لنفيها، ولذلك «فإن على المجتهد أن يعيش واقع مجتمعه، ويحيط علماً بوسائل النشاط الاقتصادي، وطرق الكسب والانتفاع، وما تعارفه الناس من نظم المعايش، حتى يسعه أن يوائم بين مقتضى القواعد العامة النظرية في الشريعة، وبين هذا الواقع المعيش، مواءمة تضمن تحقيق ما تستهدفه الشريعة من مقاصد، وما يمسك على المجتمع كيانه، ويدرأ عنه أسباب المضار والمفاسد؛ لأن الشريعة ليست مجرد قواعد نظرية تعمل في فراغ. والتخصيص، أو بالأحرى الاستثناء من القاعدة العامة، أو الأصل العام، إنما هو ضرب من التوفيق بين مقتضى القاعدة النظرية العامة المجردة، وبين مقتضى الحياة الواقعية، يعتبر -في الواقع- خطة أو منهجاً تشريعياً أصولياً مستبصراً من مناهج الاجتهاد

بالرأي يعالج غلو التطبيق الآلي، وسوء نتائجه التي تجافي العدل والمصلحة الحقيقية، نتيجة للجهل بالواقع وظروفه مما يتصل بالأدلة، أو بمستقبل حياة الناس اجتماعياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو غير ذلك))[١].

وإذا تبيَّن هذا فإنه لا يصح ما ينسبه الواقعيون للاستحسان، من أنه كان وسيلة للعدول عن الأحكام الجلية القطعية، إلى الأحكام الخفية الظنية، وذلك بغاية تحقيق المصلحة ورفع المشقة والضرر[٢]؛ فليس للواقعيين أن ينسبوا للاستحسان هذه الخاصية التي لم يقل بها أحد من العلماء، إذ إن الاستثناء الثابت بالاستحسان يكون بدليل قوي لا ضعيف، وترجيح الحنفية للقياس الخفي على القياس الجلي، لا يعني مطلقاً تقديم المظنون على المقطوع، بل يعني تقديم قوي الأثر على ضعيفه، وكذلك استثناء المالكية بعض المسائل لمصلحة جزئية في مقابلة الدليل الكلي، يقصد إلى الموازنة بين الدليل (الذي يُعتبر أصل الحكم)، وبين تحقيق المصلحة (التي تُعتبر الغاية من وراء الحكم).

ثانياً: حجية الاستحسان

ذهب الحنفية والحنابلة إلى القول بحجية الاستحسان، ونقل الإمام الشاطبي في الاعتصام عن الإمام مالك أنه قال: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)، كما نقل أن أصبغ روى عن ابن القاسم عن مالك أن الاستحسان قد يكون أغلب من القياس[٣]، وخالف في ذلك الإمام الشافعي، حتى نُسب إليه القول بأنَّ من استحسن فقد شرَّع[٤].

وقد فسَّر الإمام التفتازاني اختلاف العلماء في حجية الاستحسان بقوله: ((وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين، ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين، ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة، فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه، والقائلون بأن من استحسن فقد شرع، يريدون أن من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع، فهو الشارع لذلك الحكم، حيث لم يأخذه من الشارع. والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً

(١) **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٨٤-٤٨٥.

(٢) انظر: **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٨٠٩.

(٣) انظر: **أصول السرخسي**، ٢/ ٢٠١-٢٠٢. **كشف الأسرار**، البخاري، ٤/ ٣-٤. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧١-١٧٢. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٢-١٦٤. **تقويم النظر**، أبو شجاع، ٣/ ٩٧-١٠٠. **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ٢٠٩. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٨.

(٤) **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٢٠.

للنزاع؛ إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح))[1]. ويبين هذا النقل النفيس عن الإمام التفتازاني أنَّ سبب اختلاف العلماء في حجية الاستحسان هو الاختلاف في معنى الاستحسان، ويؤكد الإمام التفتازاني على أن الاستحسان مما لا يصح الاختلاف في حجيته؛ لاستناده على الأدلة الشرعية، ولأن التسمية اصطلاحية، وقد أعقب بعد ذلك بذكر بعض النصوص من الكتاب والسنة، التي تشير إلى اسم الاستحسان.

وبالفعل، فإن الناظر في كلام العلماء المثبتين للاستحسان يجدهم يعرِّفونه بتعاريفَ مختلفة عن تعاريف من ينكر حجيته، وفي نهاية المطاف فإن جميع العلماء من الناحية العملية في تطبيقاتهم الفقهية يعتمدون على الاستحسان كمصدر تشريعي، حتى الإمام الشافعي الذي نُسب إليه إنكار الاستحسان، قد نُسب إليه أيضاً أنه استحسن في بعض المسائل. وسوف يتبيَّن صحة هذا المأخذ بشكل أكثر وضوحاً، من خلال عرض استدلالات مثبتي الاستحسان ونفاته ومناقشتها، وفيما يأتي بيان ذلك[2]:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾ ﴾ [الزمر:١٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [الزمر:٥٥]، ووجه الاستدلال في الآية الأولى: ورود من يتبع أحسن القول في معرض الثناء والمدح، وقد اعتُرض على هذا الاستدلال بأن هذه الآية لا تفيد وجوب اتباع أحسن القول؛ لأنها لم تكن بصيغة الأمر. وأما وجه الاستدلال في الآية الثانية: فهو الأمر باتباع أحسن ما أُنزل، ولو لم يكن ذلك حجة لما أمر الله تعالى به، ويُعترض على هذا الاستدلال بأنه لا يمكن معرفة أن هذا الأمر هو أحسن ما أُنزل أم لا، كما يُعترض بأنه قد يُراد بهذه الآية استحسان الأمة، وهو إجماع وحجة، وقد يدل على استحسان الآحاد، وهذا يلزم منه القول باستحسان العوام، وهو غير صحيح.

الدليل الثاني: قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"[3]. ووجه الاستدلال: أن الأمر لو لم يكن حجةً في شرع الله تعالى، لما كان حسناً عند الله تعالى. ويُعترض على هذا الاستدلال بأن هذا الحديث يشير إلى أن إجماع المسلمين حجة، دون استحسان آحاد المسلمين.

(١) **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ٢/ ١٧١.

(٢) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري،٤/ ٣-٤. **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٢. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٢-١٦٦. **تقويم النظر**، أبو شجاع، ٣/ ٩٧-١٠٠. **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ٢٠٩. **الاعتصام**، الشاطبي، ١/ ١٣٦.

(٣) سبق تخريجه، ص٣٢٢.

الدليل الثالث: ما ورد من إجماع علماء الأمة على جواز دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين، من غير تقدير لزمان السكون، أو تقدير الماء، والأجرة؛ وذلك لأن المشاحة في مثل هذه الأمور قبيحة في العادة، لذا استحسن الناس ذلك، مع أن الإجارة مجهولة ومدة الاستئجار ومقدار المشترى أيضاً مجهولان، وهذا في الأصل ممنوع. ويُعترض على هذا الدليل بعدم التسليم بأن دليل العلماء في هذه المسائل هو الاستحسان، وإنما هو لدليل آخر كالإجماع، أو النقل عن النبي ﷺ. ويُضاف إلى ذلك أن هذا قد يستعين به من أراد أن يبتدع، فيقول: استحسنت كذا وكذا، لأن غيري من العلماء قد استحسنوا كذا وكذا.

وفي الحقيقة، وإن كانت هذه الأدلة فيها انتقادات واعتراضات تنقضها، أو تضعف من قوتها، فإن الاستحسان مصدرٌ استنباطي معتبرٌ بالأدلة، وذلك لاعتماده على الأدلة الشرعية المعتبرة، فالاستحسان بالأثر يعتمد على النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، والاستحسان بالإجماع يعتمد على الإجماع، وكذلك الاستحسان بالضرورة، والعرف، والمصلحة، والقياس الخفي، فلدى النظر والتدقيق في أنواع الاستحسان التي قال بها مثبتوه، يتبيَّن أنَّه لا يوجد نوعٌ من هذه الأنواع، إلا ويعتمد على دليل شرعي معتبر، ومن هنا صحَّ القول الذي سبق إيرادُه، بأنَّ الاستحسان ليس مصدراً مستقلاً في استنباط الأحكام؛ فالاعتراضات السابقة الواردة على أدلة الاستحسان لا تنقض أصل حجية الاستحسان؛ لأن حجيته لا تقوم على هذه الأدلة الثلاثة فحسب، بل إن حجيته تابعة للأدلة التي يعتمد عليها في كل مسألة من المسائل، فهو في حقيقته استثناءٌ بدليل من الشرع.

ومن الممكن أن يُقال: إذا كان الاستحسان دليلاً غير مستقل، ولا يثبت إلا بالاعتماد على دليل آخر، فلا حاجة لإفراده واعتباره مصدراً استنباطياً، وهذا صحيحٌ لأن ما يدل عليه الاستحسان متضمَّن في الأدلة الأخرى التي يقوم عليها، ولكن في نفس الوقت قد ثبت لدى العلماء أنَّه لا مشاحَّة في الاصطلاح، فلا إشكال في إطلاق تسمية الاستحسان على الصور التي يستثنيها المجتهد من الدليل العام والحكم الكلي مما بينها جامعٌ مشترك.

ويجدر التأكيد هنا على ما سبق من أنَّ القائلين بحجية الاستحسان يقصدون غير ما ينفيه منكروه، فإن منكري الاستحسان يثبتون الاستحسان بالنص والإجماع والضرورة، وإنما يقع الإنكار على الاستحسان بالرأي، الذي يكون بالتشهي ومن غير دليل[1]، وإذا تبيَّن هذا وتحرَّر سبب الإشكال في اختلاف العلماء في حجية الاستحسان، ظهر «أنَّ الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر

(١) انظر: **كشف الأسرار**، البخاري، ٤/ ٥.

إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[1]، فحين يظهر للمجتهد أنَّ مآل القول بالحكم الكلي العام في المسألة يؤدي إلى عكس مقصود الشارع، فإنه يستثني هذه المسألة من حكم نظائرها، لثبوت الأدلة الداعية إلى استثنائها في الشرع، وثبوت الداعي إلى ذلك في الواقع الشخصي (الضرورة، والعادة)، أو الواقع الاجتماعي (العرف والعادة، والمصلحة، والضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة).

والنتيجة التي تم التوصُّل إليها أنَّه لا يمكن إغفال الاستحسان عند استنباط الأحكام، بل هو من المصادر الشرعية التي يجب التعويل عليها؛ لما له من أثر كبير في تحقيق مقصود الشارع، ومراعاة مصالح العباد، وهذا لا ينكره أحد من العلماء؛ لأن الأدلة تدل عليه دلالةً لا تحتمل الشك. ومن هنا كان للواقع الأثر الكبير في الاستحسان؛ لأنه يحمل في طياته الأسباب الداعية للاستحسان، حتى صار الواقع بمثابة العلامة التي يعتمد عليها المجتهد في استثناء المسألة من حكم نظيراتها، كما تُعتبر العلة علامةً على الحكم الشرعي، فكلما وُجدت أسباب الاستثناء في الواقع (العرف، المصلحة، الضرورة)، كلما وجب الاستحسان واستثناء المسألة من حكم نظائرها، إلى حكم آخر تدل عليه الأدلة، وكلما انعدمت هذه العلامات، كلما بقي الحكم الشرعي العام على أصله الكلي، وهذا يشبه تماماً ثبوتَ الحكم بثبوت العلة، وانتفاءَه بانتفائها في الأحكام المعلَّلة.

المطلب الثاني: أثر الواقع في الاستصلاح

لما كانت الحياة متشعبة ومتغيرة وكثيرة الأحداث، وكان ذلك سبباً في ظهور وقائع جديدة لم تكن موجودة في عصر التنزيل، ولما كانت النصوص الشرعية محدودة إلى جانب الوقائع غير المحدودة، كان لا بد من الاعتماد على القواعد والأصول الشرعية التي دلت عليها النصوص الشرعية لاستنباط الحكم الشرعي في المسائل الجديدة؛ لأنه لا يمكن طلب حكم هذه المسائل من النص مباشرةً، ولكن يمكن ذلك من خلال دلالات النصوص ومرونتها وما دلت عليه من أصول وقواعد. ولعلَّ مصدر الاستصلاح أو ما يُدعى عند كثيرين (المصلحة المرسلة)، هو من أهمِّ هذه القواعد وأكثرها تلبيةً لتجدد المسائل، ومرونةً لمعالجة الواقع المتغيِّر في كل زمان ومكان، ومراعاةً لتطورات الحياة الكثيرة؛ وذلك لأن حدوث الوقائع الجديدة يؤدي إلى ظهور مصالح للناس غير معهودة عند سابقيهم[2].

يعتمد هذا المصدر -كما غيرُه من المصادر الاستنباطية- على الأدلة الشرعية في ثبوته وحجيته، ولكنه في نفس الوقت يجعل من اللازم الضروري معرفة الواقع معرفةً دقيقةً عميقةً، بالنظر والتأمُّل والفحص

---

(١) **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ٢٠٩.

(٢) انظر: **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٣٨٩.

والدراسة والتتبُّع، فما قد يُظَنُّ أنه مصلحة في الظاهر قد يكون مفسدة في الحقيقة وميزان الشرع، ومن هنا كان إدراك الواقع هو الخطوة الأهم في الاستفادة من هذا المصدر في استنباط الأحكام، فكل مسألة لها في الواقع آثار ذات منفعة أو مضرة، مما يؤثر كثيراً في استنباط الحكم الشرعي المناسب للمسألة المدروسة.

وفي هذا المطلب سيتم الوقوف على أهم المسائل المتعلقة بالاستصلاح، من تعريفه، وبيان حجيته، وشرح أقسام المصلحة، وبيان علاقة هذا المصدر التشريعي بالواقع وأثر الواقع فيه.

أولاً: تعريف الاستصلاح

الاستصلاح من المصلحة، والمصلحة في اللغة العربية: هي نقيض المفسدة، ويُقال في اللغة للشيء النافع والمناسب: إنه صالح، ويُقال: أحسن إلى الدابة أصلح إليها، ويُقال أيضاً: أصلح الشيء بعد فساده، أي أقامه[١].

وأما في اصطلاح الأصوليين، فيشرح الغزالي معنى المصلحة بعبارة جامعة إذ يقول: ((أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة))[٢]. ويتبيَّن من خلال هذا النقل النفيس عن الإمام الغزالي، أنَّ المقصود بالمصلحة هو المصلحة الثابتة بالشرع، لا الثابتة بتقدير البشر، فمقصود الشرع من تشريع الأحكام المحافظة على الضرورات الخمس، وكل ما يساعد على المحافظة على هذه الضرورات هو مصلحة لأنه يحقق مقصود الشارع، وكل ما يهتك واحداً من الضرورات الخمس فهو مفسدة لمعارضته مقصود الشرع؛ وذلك لأنَّ ((الناس يختلفون في تقدير المصلحة بحسب ما يحقق لكل منهم نفعه الذاتي دون التفات إلى مصلحة المجموع، فكان لا بد من تشريع الشارع الحكيم ليكون الحكم العدل بين الناس في موازنة المصالح وتوزيع

---

(١) **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: صلح، ٢/ ٥١٧. **المعجم الوسيط**، مصطفى وآخرون، مادة: صلح، ١/ ٥٢٠. **أساس البلاغة**، الزمخشري، مادة: صلح، ١/ ٣٥٩.

(٢) **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٤. وانظر: **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ٢/ ١٥٢.

المنافع))[1]، ولذا عرَّف الدكتور مصطفى البغا المصلحة بأنها: ((المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها))[2].

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف المصلحة بأنها **"ما قصده الشارع من جلب منفعة أو حفظها ودفع مضرة أو إنقاصها"**. وهذا التعريف يحصر المصلحة بما قصده الشارع، دون ما قصده المكلف، فالعبرة بمقصود الشارع دون غيره، كما يبيِّن هذا التعريف أن المصلحة قسمان، هما: جلب المنفعة، و دفع المضرة، ومن مزايا هذا التعريف أنه يشير إلى أن المصلحة تحصل بجلب منفعة معدومة، كما تحصل بالحفاظ على منفعة موجودة، وكذلك تحصل بدفع مضرة موجودة، أو إنقاصها حين عدم القدرة على دفعها دفعاً كاملاً.

وبإضافة صفة (المرسلة) إلى المصلحة، يغدو معناها كما يذكر الشيخ الزرقا: ((هي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها))[3]، وإلى مثل ذلك يذهب بعض المعاصرين فيقول: ((والمصلحة المرسلة: كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء))[4]، فالمصلحة المرسلة ترجع إلى الأوصاف التي اعتبر الشارع جنسها، ولذلك عرفها الدكتور وهبة الزحيلي بأنها: ((الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس))[5].

ويتبيَّن من خلال هذه التعريفات أنَّ المصلحة المرسلة يتحقق من خلالها جلب منفعة من جنس المنافع التي دعا الشرع إلى جلبها، أو دفع مضرة من جنس المضار التي دعا الشرع إلى دفعها، ولا يكون قد ورد في هذه المنفعة أو المضرة نص معين بالذات يدل على اعتبارها أو إلغائها، فالمصلحة المرسلة إذن هي مصلحة تلائم تصرفات الشارع، وتحقق مقاصده العامة، ولذلك يمكن تعريفها بأنها **"هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع وتحقق مقاصده في جلب مصلحة أو دفع مفسدة لم يرد دليل معين في الشرع على اعتبارها أو إلغائها"**. وهذا التعريف يدل على عنصرين أساسيين في تعريف المصلحة المرسلة، هما: العنصر الأول: أنها أوصاف ملائمة لتصرفات الشارع وتحقق مقاصده، والعنصر الثاني: أنه لم يرد فيها

---

(١) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٥٦.

(٢) **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، د.البغا، ٢٩.

(٣) **المدخل الفقهي** العام، الزرقا، ١/ ١٠٠.

(٤) **التأويل**، طالب، ١٥٥.

(٥) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٥٧.

دليل معين بالذات، فيُعرف أنها مصلحة من خلال دلالة أدلة الشرع على اعتبار جنسها، وتُسمَّى مرسلة لعدم ورود دليل خاص من الشرع لاعتبارها بالذات.

وبذلك يظهر أن معنى الاستصلاح: هو ((**تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة**))[1]، ولذلك يقول الشيخ الزرقا في تعريف ((الاستصلاح: هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة))[2]، ولعلَّ هذا هو أفضل تعريف للاستصلاح. ومجال العمل بالاستصلاح في تشريع الأحكام واسعٌ وكبير، فالمسائل المنصوص على حكمها بالعين أو بالنوع هي مسائل قليلة في الأدلة الشرعية، مقارنةً مع المسائل الكثيرة التي تشملها النصوص بالجنس؛ ولذلك كان الاستصلاح من أهم المصادر الاستنباطية في تشريع الأحكام في القضايا المستجدة، والوقائع المتغيرة، فهو يتصل بالواقع اتصالاً وثيقاً، ويعالج مشاكله ويجيب على تساؤلاته.

وإذا كانت المصلحة -كما يعرفها الإمام الغزالي- هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، من جنس المنافع التي أمر الشارع بحفظها، والمضار التي أمر الشارع بدفعها، فإن الواقع هو محل ظهور هذه المصلحة وهو موطن تحققها، والمصلحة لا يمكن أن تكون محل اعتراف لدى الشرع، إلا عندما تنضوي تحت أحد المقاصد الشرعية الخمسة، وهذه المقاصد تتمثل في: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي أمور تظهر في الواقع في هيئات مختلفة، فالدين يتمثل في الواقع في هيئات العبادات وشعائرها، وصور العقود المشروعة في المعاملات والأحوال الشخصية، ومنظومة العقوبات في الحدود والجنايات المختلفة، وجميع العلاقات الفردية والاجتماعية، والعلاقات الدولية، وكل ما يمس حياة الفرد والمجتمع من الناحية الدينية؛ وأما النفس والعقل والنسل والمال، فهي أجزاء من الإنسان أو ترجع إليه وتتعلق به، وهذه الأمور الأربعة لا يمكن أن تقوم حياة الإنسان وتستمر إلا بسلامتها، وكذلك الدين لا يمكن أن تجري الحياة على المنوال الشرعي إلا بحفظه، ومحل ظهور هذه المقاصد الخمسة هو الواقع. فهذه المقاصد لها ارتباطان: الارتباط الأول بالشرع الذي اعتبرها ودل على ضرورة المحافظة عليها، والعمل على تحقيقها من خلال تشريع الأحكام، والارتباط الثاني بالواقع الذي هو موطن تحقُّقها وتمثُّلها وظهورها؛ إذن لا يمكن معرفة أن حكماً ما من الأحكام يحقق المصلحة، إلا بظهور هذه المصلحة وتحقق وجودها في الواقع من جهة، وانضوائها تحت المقاصد التي شرعها الشرع من جهة ثانية.

---

(١) **مصادر التشريع**، خلاف، ٨٥-٨٦. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٤١.

(٢) **المدخل الفقهي** العام، الزرقا، ١/ ١٠٠.

ثانياً: أنواع المصالح

لما كانت أحكام الشرع في أغلبيتها معلَّلة بالمصالح، وهي الأوصاف المناسبة لتشريع الأحكام، ولما كانت هذه الأوصاف المناسبة منها ما اعتبره الشرع، ومنها ما ألغاه، ومنها ما سكت عنه، ظهر أنَّ أقسام المصالح من حيث اعتبار الشرع لها ثلاثة، وهي:

القسم الأول: المصلحة المعتبرة: وهي ما شهد الشرع باعتبارها، ودلت الأدلة على أنها مقصودة في تشريع الأحكام، وهي حجة في التشريع وبناء الأحكام بدون خلاف؛ فشهادة الشرع باعتبارها دليلٌ على أنها أساس في التشريع. وهذه المصلحة يرجع أصلها إلى القياس، فهي مستنبطة من معقول النص، ومثالها: حرمة تناول كل ما أسكر من المطعومات أو المشروبات، لثبوت النهي عن تناول الخمر محافظةً على العقل الذي هو مناط التكليف، فكان تحريم الشرع للخمر دليلاً على اعتبار هذه المصلحة، وكانت هذه المصلحة دليلاً في تحريم كل ما هو مثل الخمر في الإسكار.

القسم الثاني: المصلحة الملغاة: وهي ما شهد الشرع ببطلانها وإلغائها، فهي تناقض أدلة الشرع، ولذلك لا يجوز الاعتماد عليها في بناء الأحكام، فقد توجد مصلحة في الظاهر، إلا أنها في الحقيقة وباطن الأمر تؤدي إلى مفسدة في نظر الشرع، أو أنها تتعارض مع مصلحة شرعية أرجح منها، فالمعوَّل عليه هو المصلحة الشرعية، التي يشهد لها الدليل. ومن الأمثلة على ذلك: القول بالمساواة في الميراث بين الابن والبنت، بناءً على أن في هذه المساواة مصلحة، إلا أن هذه المصلحة ملغاة بالدليل الشرعي في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ [النساء:١١] وهذا قول باطل لأنه يخالف نص الكتاب، ولأن فيه تقديماً للمصلحة على النص، ففتح مثل هذا الباب يؤدي إلى تغيير حدود الشريعة ونصوصها بتغير الأحوال.

القسم الثالث: المصلحة المرسلة: وهي التي سكت عنها الشارع ولم يشهد لها نص بالاعتبار ولا الإلغاء، ولكنها منفعة تندرج تحت مقاصد الشرع، وسميت (مرسلة) لأنها مطلقة عن دليل الاعتبار أو الإلغاء من قبل الشارع، وهي في الأصل وصف من الأوصاف التي اختلف العلماء في جواز بناء الحكم عليها في باب القياس، وتسمى عند كثير من العلماء بالمناسب المرسل، وسيأتي تفصيل ذلك الاختلاف عند الكلام عن حجية الاستصلاح(١).

---

(١) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٤. **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢١٩-٢٢٠. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ١٩٣-١٩٤. **مصادر التشريع**، صالح، ٢٩١. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٥٤. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ١/ ٢٠٢-٢٠٤. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٣٢.

وتنقسم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى ثلاث مراتب، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات أو التزيينات، ويتعلق بكل قسم من هذه الأقسام ما يجري مجرى التكملة والتتمة:

فأما **الضرورات**: فهي ما تتوقف عليه حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث يؤدي اختلالها إلى ضياع الحياة في الدنيا، وضياع النعيم وحلول العقاب في الآخرة، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد شرع الإسلام قتل الكافر المضل والمبتدع الداعي إلى بدعته، لأنهما يفوتان على الخلق دينهم، وقضى الإسلام بوجوب القصاص لحفظ النفوس، كما أوجب حد الشرب لحفظ العقول التي هي مناط التكليف، وشرع حد الزنا لحفظ النسل، وحد السرقة لزجر السراق وحفظ الأموال التي بها معاش الخلق. وهذه الأصول الخمسة قد ثبت الأمر بالمحافظة عليها وتحريم تفويتها في جميع الشرائع السماوية، وهذا النوع من المصالح هو المقصود بما يُطلق عليه: الوصف المخيل أو المناسب في باب القياس. وأما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة، فكالأمر بمراعاة المماثلة في استيفاء القصاص الذي شُرع للزجر والتشفي اللذين لا يتحققان إلا بالمماثلة.

وأما **الحاجات**: فهي التي لا تصل إلى مرتبة الضرورات، لكنها محتاج إليها لصلاح المعيشة ورفع الحرج عن الناس، بحيث إذا فُقدت وقع الناس في الضيق والحرج، ومن ذلك: ما شرعه الشرع من أصناف المعاملات المالية كالبيع والإجارة، والرخص الشرعية كقصر الصلاة وجمعها للمسافر، ومن ذلك أيضاً: تسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير. ومن أمثلة ما يجري مجرى التتمة لهذه المرتبة: القول بعدم تزويج الصغيرة إلا من الكفؤ وبمهر المثل، فهو مناسب، ولكنه لا يصل إلى مستوى الحاجة إلى النكاح.

وأما **التحسينات والتزيينات**: فهي ما لا يصل إلى ضرورة ولا إلى حاجة، لكنه يقع موقع التيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات ومكارم الأخلاق، ومثال ذلك: سلب العبد أهلية الشهادة لنزول قدره ورتبته وضعف حاله باستسخار المالك له، بخلاف سلب ولايته فهو من الحاجات، لما في تفويض أمر الطفل إليه من إضرار بالطفل؛ لأن العبد مستغرق بالخدمة. ومن الأمثلة على هذه المرتبة أيضاً: تقييد النكاح بالولي، لأن محاسن العادات تقتضي استحياء النساء عن مباشرة عقد النكاح لما يُشعر به ذلك من توقانهن إلى الرجال، وهذا لا يليق بالمروءة، ولذا فوض الشرع هذا إلى الولي، حملاً للخلق على أحسن المناهج. ومن الأمثلة أيضاً: أمر النبي ﷺ بالنظافة، وحثه على لبس الجديد من الثياب أيام الأعياد، والأبيض النظيف أيام الجمع.

والمصلحة المرسلة الواقعة في مرتبة الحاجات والتحسينات لا بد أن يشهد لها أصل من أصول الشرع، ويؤيدها اجتهاد مجتهد، بخلاف المصلحة الواقعة في مرتبة الضرورات، فيكفي لها اقترانها باجتهاد مجتهد ولو لم يشهد لها الشرع بأصل معين، لأنها في أساسها راجعة إلى ما دلت عليه مجموعة من النصوص التي لا تدخل تحت الحصر.

وقد يُستغرب إطلاق تسمية المصلحة المرسلة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، لما يظهر من دلالة النصوص عليها، ولكن يجيب الإمام التفتازاني على هذا الإشكال بأن إطلاق تسمية المصلحة المرسلة عليها كان بسبب أنها لم تُعرف بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال والأمارات، ولذا سُمِّيت مصلحة مرسلة لعدم وجود أصل معين أو دليل خاص يدل عليها(1).

ثالثاً: حجية الاستصلاح

ثبتت مراعاة الشريعة الإسلامية للمصالح في كثير من نصوص الكتاب والسنة، ومن ذلك: ما ورد في كثير من النصوص في تعليل الأحكام بالمصالح، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ [البقرة:١٨٣]، فهذه الآيات وغيرها تدل على أن هذه الشريعة جاءت لمراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ولقد صرَّح القرآن الكريم بذلك في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ [المائدة:٦]، فهذه الآية تدل بشكل صريح على أن الله تعالى لا يكلف البشر بما يضيق عليهم حياتهم، ويدخلهم في المشقة والحرج، بل التكليف سبب من أسباب رعاية مصالحهم وإسعادهم، وهذا ظاهر من خلال الإشارة إلى إنعام الله تعالى على الناس في الآية، وجعل ذلك سبباً في وجوب الشكر عليهم.

ولكن يوجد أحكام في الدين لم يتمكن الإنسان من إدراك حقيقة المصلحة المتوخاة منها، ومن ذلك: أحكام العبادات كالصلاة والصيام، والتقديرات الشرعية كنصاب الزكاة، والحدود والكفارات، وهذا النوع من الأحكام لا مجال للقياس فيه، ولذا لا يمكن للمصلحة المرسلة أن تتدخل فيه، لأن تدخُّلها يعني تحريف الكلم عن مواضعه، وتغيير الأحكام الأساسية التي تُعتبر شعارَ الإسلام وعلامةً للمسلم في كل عصر ومكان؛ وفي المقابل هناك مجال أحكام المعاملات المالية والأحوال المدنية، التي تتأثر بتغير الواقع

(1) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٤-١٧٥. **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، ٢/ ١٥٢. **مصادر التشريع**، صالح، ٢٩٢-٢٩٤. **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ١/ ١٠٢-١٠٤. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٢٩-٣١. **الفكر السامي**، الحجوي، ١/ ١٥٥.

وظروف الحياة، فهذا النوع من الأحكام يمكن الاعتماد فيه على القياس والمصلحة المرسلة ونحوهما من الأدلة الشرعية الاستنباطية(١).

وإذا تبيَّن أن الشرع راعى المصالح التي تندرج تحت المقاصد الشرعية، من خلال النص عليها وربط الحكم بها، فهنالك نوع آخر من المصالح، وهو المصلحة المرسلة التي لم يشهد لها الشرع باعتبار ولا إلغاء، فهذا النوع من المصالح اختلف العلماء في جواز الاعتماد عليه في بناء الأحكام كما يأتي:

ذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز الأخذ بالمصلحة المرسلة مطلقاً(٢)، وهو مذهب الباقلاني، وقد قال ابن الحاجب أن هذا هو المختار، وتابعه على ذلك السبكي، كما رجح الآمدي أن هذا هو الحق الذي اتفق عليه العلماء، بينما اشتهر عن الإمام مالك القول بأن المصلحة المرسلة حجة مطلقاً، وهو مذهب الإمام أحمد، وهذا يشبه ما اختاره إمام الحرمين الجويني، ونُقل عن الإمام الشافعي أنه يصح تعليق الأحكام بالمصالح الشبيهة بالمصالح المعتبرة، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، ويرى الإمام الغزالي ومثله البيضاوي أن المصلحة إذا كانت ضرورية قطعية كلية اعتبرت، وإلا فلا حجة فيها، وهذا يعني أن المصلحة الواقعة في مرتبة الحاجيات والتحسينيات لا يُحتج بها إذا كانت مرسلة، ويُقصد بالمصلحة القطعية الجزم بترتُّب المصلحة على الحكم، فلو لم يُجزم بحصول المصلحة لا يصح الاعتماد عليها، كما لو تترَّس الكفار ببعض المسلمين، ولم يُجزم بأن في ترك قتل الترس تسليط للكفار على المسلمين، ويُقصد بالمصلحة الكلية أي العامة التي تعُمُّ جميع المسلمين، فلو كان جماعة من المسلمين في سفينة، وكان الحال أنهم لو طرحوا واحداً منهم لنجوا جميعاً، فإنه لا يجوز القيام بذلك، لأن هذه المصلحة ليست كلية تتعلق بجميع المسلمين، بل هو أمر خاص بجماعة منهم(٣). ومن الأمثلة على المصلحة المرسلة: ما لو خلا بيت المال عن دفع خراجات العسكر، وكان في تفرُّق العسكر للكسب خوف دخول

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٧٤. **الاعتصام**، الشاطبي، ٢/ ١٣٢. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٥٨. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٤٠. **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٦٩.

(٢) في الحقيقة، إن في نسبة القول بعدم جواز الاعتماد على المصلحة المرسلة أو ما يسمى بالمناسب المرسل في بناء **الأحكام**، إن في نسبة هذا القول إلى جمهور العلماء نظر، إذ إن الإمام الزركشي يقول: ((وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك)). **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ١٩٤.

(٣) انظر: **المنخول**، الغزالي، ١/ ٣٦٤. **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٣٤٢. **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٧. **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢٢١. **التوضيح** في حل غوامض التنقيح، المحبوبي، ٢/ ١٥٢-١٥٣. **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ١٩٩-٢٠١. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٧٧-١٧٨. **التحرير شرح التحبير**، المرداوي، ٧/ ٣٤٠٨. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ١٩٦. **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٢٠٩. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٧٠. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٣٢٩. **المسودة**، آل تيمية، ١/ ٤٠١.

الكفار بلاد الإسلام، أو ثوران الفتنة من أهل الغرامة في بلاد الإسلام، ففي هذه الحال يجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء خراج الجند بمقدار ما يكفيهم، بل ويجوز تخصيص المفروض بالأراضي؛ لأن من المعلوم في الشرع أنه إذا تعارض ضرران دُفع أشدُّهما، فما يؤديه كل واحد من الأغنياء قليلٌ بالمقارنة مع ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة[1].

وبعد عرض مذاهب العلماء في حجية المصلحة المرسلة، يتبين أن المالكية والحنابلة يحتجون بالمصالح المرسلة، يقول ابن دقيق العيد: ((الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما))[2]، ويعتمد الحنفية كذلك على المصلحة المرسلة في الاستحسان الذي برعوا فيه، كما يعتمدون على الملائم المرسل في القياس: وهو ورود نص يعتبر جنس الوصف في جنس الحكم، أو عين الوصف في جنس الحكم أو عينه، فمن هذه الأقسام ما لم يرد فيه وصف يعتبر عين الوصف، وهو المصلحة المرسلة[3]. وفي المقابل يمنع الشافعية وابن الحاجب من المالكية والظاهرية الأخذ بالمصلحة المرسلة، والاعتماد عليها في تشريع الأحكام، ((وبهذا يظهر أن الجمهور هم القائلون بالمصلحة المرسلة، على عكس ما قاله الإسنوي والشوكاني عند عرض مذاهب العلماء في هذا الشأن، وقد توصلت إلى هذه النتيجة خلال تتبع استنباطات الفقهاء في فروعهم المذهبية، وإن كانوا في الظاهر ينفون القول بالمصالح المرسلة))[4].

وأما الأدلة التي اعتمد عليها العلماء في حجية المصلحة المرسلة، فهي كالآتي:

يستدل نفاة المصالح المرسلة بأن الشارع نص على اعتبار بعض المصالح، وألغى اعتبار بعضٍ آخر منها، والمصالح المرسلة مترددة بين ما اعتبره الشرع وما ألغاه من المصالح، وليس إلحاقها بالمصالح المعتبرة أولى من إلحاقها بالمصالح الملغاة، بدون ورود دليل يدل على اعتبارها، فلا يكفي أنها مصالح لإلحاقها بالمصالح المعتبرة؛ لمشاركتها للمصالح الملغاة في أنها مصالح أيضاً. ويُعترض على هذا بأن الوصف المرسل الذي يُعتمد عليه في المصالح المرسلة، يدل على رجحان مصلحة تندرج تحت جنس ما يقصد الشرع إليه،

(١) انظر: **الفروق**، القرافي، ١م٢٣٢. **الإبهاج**، السبكي، ٢/ ١٨٢.

(٢) **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٧٨.

(٣) انظر: **التقرير والتحبير**، الحاج، ٣/ ٢١١. **التوضيح**، البخاري، ٢/ ١٥٢-١٥٣.

(٤) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٦٠.

على مفسدة مرجوحة، وما دام قد غلب على الظن رجحان المصلحة على المفسدة، فقد وجب الأخذ بهذه المصلحة؛ لأن العمل بالظن واجب في الشرع[1].

ويحتج مثبتو المصالح المرسلة -وعلى رأسهم الإمام مالك- بالمعقول والمنقول، أما المعقول: فهو أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها من جملة أفرادها، والعمل بالظن واجب، فإذا كانت هذه هي نظرة الشريعة إلى المصالح والمفاسد، وبما أن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة في الشرع قطعاً، فإذا غلب على الظن أن هذا الحكم مصلحته غالبة على المفسدة، وجب ترجيح المصلحة على المفسدة؛ لوجوب العمل بالظن الغالب.

وأما الاستدلال بالمنقول، فهو في قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر:٢]، فهذه الآية تدل على وجوب الاستدلال بأن الحكم مشروع عند وجود المصلحة، فالاعتبار هو المجاوزة والانتقال من المصلحة إلى القول بمشروعية الأمر، ولو لم يجز الأخذ بالمصلحة في الأحكام، لخلت كثير من الوقائع عن الأحكام، ويُعترض على هذا الاستدلال بأن هذا الدليل لا يفيد حجية المصالح المرسلة؛ لأن العمومات الواردة في النصوص والأقيسة تتناول جميع الحوادث.

وأضاف الإمام مالك إلى هذا دليل الإجماع، فإن المتتبع لأحوال الصحابة ﷺ حين كانوا يتباحثون في الأحكام، يقطع بأنهم يعتمدون على مجرد وجود المصالح في الواقع، ولا يبحثون عن وجود أي شيء آخر وراء ذلك؛ لأنهم كانوا يعلمون أن المقصد من تشريع الأحكام هو رعاية المصالح، فكان صنيعهم هذا إجماعاً على وجوب اعتبار المصالح كيفما كانت، ومن أمثلة ذلك جمع أبي بكر ﷺ القرآن الكريم من الصحف المتفرقة في مصحف واحد، وإبطال عمر بن الخطاب ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم، وإسقاطه حد السرقة عام المجاعة. ويُعترض على هذا الإجماع بعدم التسليم به؛ لوجود إجماع بعده على إلغاء بعض المصالح، ولو كان إجماع الصحابة ﷺ ثابتاً في اعتبار المصالح، لما انعقد الإجماع بعدهم على إلغاء بعض المصالح، وهذا دليل على أن الصحابة ﷺ، لم يعتبروا من المصالح إلا ما اعتبره الشرع بنوعه أو جنسه القريب[2].

وفي مناقشة أدلة المثبين والنافين يمكن القول: لقد اتفق العلماء قاطبةً على مراعاة الشرع للمصلحة التي تدخل ضمن مقاصد الشرع، بدون أي خلاف في ذلك، ورغم أن المصلحة المرسلة لم يشهد الشرع لاعتبارها بدليل خاص، ولكن هذا لا يؤثر في حجيتها، والسبب في ذلك أن الاعتماد على المصلحة

---

(١) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٦٧-١٦٨. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٨٧. **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٢٧. **الإبهاج**، السبكي، ٣/ ١٨٧-١٨٨. **المحصول**، الرازي، ٦/ ٢٢٢-٢٢٥.

المرسلة في بناء الأحكام يفضي إلى تحقيق مقاصد الشرع، وبذلك يصح القول بأن المصلحة المرسلة هي قسم يقع بين المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة، ولكنه أقرب إلى المصالح المعتبرة منه إلى الملغاة، فما دام لم يرد نص من الشرع بإلغائها، بل على العكس وردت كثير من النصوص تدل على انضمامها تحت أحد المقاصد، ولو لم يكن في ذلك تصريح باعتبارها بذاتها، فهي إذن من جنس ما يقصد الشرع إلى تحقيقه، وهذا كافٍ في صحة الاعتماد عليها في بناء الأحكام.

ولا بد هنا من زيادة بيانٍ لمذهب الشافعية في التعامل مع المصلحة المرسلة، لأنهم وحدهم الذين صرحوا بعدم جواز الاعتماد عليها في بناء الأحكام، في حين أن هناك ما يدل على اعتمادهم عليها، فالإمام الغزالي يتحدث عن المصلحة المرسلة تحت ما يسميه (الاستدلال المرسل وقياس المعنى)، ويعتبر أن الحديث عن المصلحة هو عمدة كتاب القياس، ويرى أن الحديث عن حجية المصلحة المرسلة أمر عويص، لأن الصحابة ﷺ كانوا يعتمدون على المصالح في القياس، ولم ينحصروا بها في بعض المسائل، ولا حتى استرسلوا بها استرسالاً عاماً، فالمصلحة تنقسم عندهم إلى: المعمول به والمتروك، ولم يتحدثوا عن قسم ثالث يسمى بالمرسل، ولا يُظن بهم أنهم ضنوا بإبدائها بعد معرفتها. وقد نسب الغزالي إلى الإمام الشافعي مسلكين: الأول: هو أخذه بالوصف الذي يشهد له أصل معين، ورده كل استدلال مرسل، والثاني: هو تصحيحه الاستدلال بالمرسل. ويضيف الغزالي أنه إذا كان الاستدلال بالوصف الذي يعتمد على أصل يشبه الاستدلال بالمرسل من حيث إنه لا يُشترط في الأول النص على العلة ولا حتى شهادة أصل آخر، وبذلك تبقى المصلحة غير منصوصة في بعض المواضع. ولكن في الحقيقة، إن مجرد نص الشارع على الحكم، هو أمارة على انتصاب تلك المصلحة؛ لأن هذه المصلحة تُفهم من خلال تنصيص الشرع على هذا الحكم، وأما الوصف المرسل فلا يشهد له في الشرع أي حكم ينطبق عليه. وبعد هذا يذهب الإمام الغزالي إلى أن الصحيح هو أن الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يُتصوَّر، علاوةً على أن يُتكلم فيه بالنفي أو الإثبات، والسبب في ذلك: أنه لا يوجد واقعة إلا ويوجد عليها دليل بالقبول أو الرد[١]، بل ويصرح في المستصفى أن الاستصلاح من الأصول الموهومة[٢].

هذا هو كلام الإمام الغزالي في المستصفى وبعض المواضع في المنخول، ولكنه في موضع آخر من المنخول يأخذ بالمصلحة المرسلة ويعتبرها دليلاً شرعياً، إذ يقول في تعريف الاستدلال الصحيح: «كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع، لا يرده اصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو

(١) انظر: **المنخول**، الغزالي، ١/ ٣٥٣-٣٥٩.

(٢) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٣.

إجماع، فهو مقبول به وإن لم يشهد له أصل معين))[1]، وهذه العبارة تدل على أن الإمام الغزالي يشترط للوصف الذي يُبنى عليه الحكم أن يكون معنىً مناسباً ومطرداً، وألا يرده أصل مقطوع به، فهو لا يشترط إذن ورود نص خاص يشير إلى اعتباره، وهذا بالضبط ينطبق على المصلحة المرسلة. ويضيف الإمام الغزالي أن الواجب تقديم عمل الصحابة ﷺ على الوصف المرسل، فكل مصلحة يُعلم على سبيل القطع وقوعها في زمن الصحابة ﷺ وامتناعهم عن القضاء بموجبها، فهي متروكة، وذلك مثل السرقة التي لا يصح التعزير بها بمجرد التهمة، لأن الصحابة ﷺ لم يفعلوا ذلك، مع وجود السرقة في كل الأعصار.

إن هذه الدراسة لموقف الإمام الغزالي من المصلحة المرسلة، تدل على أن الشافعية يأخذون بالمصلحة المرسلة في بناء الأحكام من الناحية العملية، ولو نفوا ذلك من الناحية النظرية، وبهذا يظهر أنه لا يوجد خلافٌ حقيقي في صحة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة؛ إذ إن النصوص الفقهية المنقولة عن علماء المذاهب الأربعة وفتاواهم، تدل على اعتدادهم بالمصلحة المرسلة، فالإمام أبو حنيفة لم يذكرها بين الأصول المعتمدة، ولكن فتاواه تدل عليها، فهي تنضم إلى ما يسميه بالاستحسان، والإمام الشافعي كذلك يعتبرها نوعاً من أنواع القياس، أما الإمام مالك والإمام أحمد فقد اعتبرا المصلحة المرسلة مصدراً شرعياً ما دامت حقيقية وعامة وملائمة لمقاصد الشرع، وما دام الأخذ بها يرفع حرجاً ممكن الوقوع، ومادامت جارية على المناسبات المعقولة[2]، وهذا ما يؤكده الإمام القرافي إذ يقول: ((هي عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يعقدون ويقومون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك))[3]، والله أعلم.

رابعاً: الواقع والاستصلاح

إن مصدر الاستصلاح يعتمد على المصلحة المرسلة في تشريع الأحكام للوقائع التي لم يرد في حقها نص، فمجال الاعتماد على هذا المصدر التشريعي، هو تلك الوقائع التي لم يرد في حقها دليل معين من الكتاب أو السنة أو الإجماع، مما لا يكون من العبادات والكفارات والتقديرات الشرعية، وآلية إعمال هذا المصدر التشريعي في استنباط الأحكام تتمثل في النظر في الواقعة التي لم يرد فيها دليل من النص أو

---

(١) **المنخول**، الغزالي، ١/ ٣٦٤.

(٢) انظر: انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٧٣-١٧٤. **مصادر التشريع**، صالح، ٢٩٦. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٧٥٤. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ١/ ٢١٢. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٣٤-٣٥.

(٣) **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٧٨.

الإجماع، وتفحُّص مآلاتها وما تؤدي إليه من مصلحة أو مفسدة، فإن كان الحكم بالواقعة يؤدي إلى حصول مصلحة مرسلة (تلائم مقاصد الشرع، وتندرج تحت جنس ما يدعو إليه الشرع من المصالح)، ففي هذه الحال يُستصلح العمل بحكم الواقعة، ومثال ذلك: جمع سيدنا أبي بكر الصديق ﷺ للقرآن الكريم من الصحف، ووضعه في مصحف واحد بين دفتين: الأمر الذي لم يفعله رسول الله ﷺ، ولكن القيام به يؤدي إلى تحقيق مصلحة حفظ القرآن الكريم، التي دلت الأدلة على وجوب رعايتها بإيجاب جنس حفظ القرآن الكريم، دون ذكر هذا الفعل المعيَّن بالذات (جمعه بين دفتين)، فالمصلحة في الاجتهاد الاستصلاحي هي المناط الذي يُبنى عليه الحكم، بحيث يقوم المجتهد بعد استقراء الجزئيات، بصياغة وصف كلي يصح التعليل به، كالمحافظة على النفس، وبعد ذلك يبني الحكم على هذا الوصف في جميع المسائل التي تعرض له، مما لم يرد فيها دليل خاص من الشرع، ومثال ذلك: قتل الجماعة بالواحد الذي نُقل عن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، ووافقه عليه جمهور الفقهاء[1]؛ لأن في تركه إهداراً لأصل القصاص وذريعة إلى السعي بالقتل والتهرب من القصاص، وفي إقامته تحقيق لمقاصد الشريعة في حفظ الدماء[2].

ويرى بعض المعاصرين -وهم من يُسمَّون بالعصرانيين- أنَّ المصلحة المرسلة أصل مستقل في التشريع، ويقصدون بذلك أنه يصح بناء الأحكام عليها دون مراعاة النصوص، بغض النظر عن رجوعها إلى الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فربما تكون مصلحة اجتماعية، أو عامة، أو مصلحة عصرية فرضتها ظروف العصر، وعلاوةً على ذلك هم يعتبرون العمل بالمصلحة المرسلة سبباً في تحقيق مقاصد الشارع، وتغيير الفتاوى والأحكام، بل ويجيزون تغيير الأحكام النصية والاجتهادية على حد سواء عملاً بالمصلحة المرسلة، فهم يجيزون تقديم المصلحة على النص عند تعارضهما.

وأصحاب هذا الاتجاه يستدلون باجتهادات الصحابة ﷺ، وعلى رأسها اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، الذي أوقف إقامة حد السرقة عام الرمادة مخالفاً للنص ومرجحاً للمصلحة -على حدِّ تعبيرهم-، كما لم يقسم الأراضي المفتوحة، وأمضى الطلاق الثلاث في مجلس واحد، وكل هذه الاجتهادات تدل من وجهة نظر العصرانيين، على أن الاجتهاد كان مطلقاً عن أي قيد في عصر الصحابة

---

(١) انظر: **الحاوي الكبير**، الماوردي، ١٢/ ٢٩. **الاستذكار**، القرطبي، ٨/ ١٥٧. **بداية المجتهد**، ابن رشد، ٢/ ٢٩٩. **حاشية عميرة**، ٤/ ١١١. **الإقناع**، الشربيني، ٢/ ٤٩٩. **روضة الطالبين**، النووي، ٩/ ١٥٩. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، الزركشي، ٣/ ١٤. **حاشية الدسوقي**، ٤/ ٢٤٥. **الإنصاف**، المرداوي، ٩/ ٤٤٨. **سبل السلام**، الصنعاني، ٣/ ٢٤٣.

(٢) انظر: **فقه الواقع**، د.حصوة، ٦٨.

ﷺ، فما دام الحكم يحقق المصلحة فيصح إمضاؤه، ولو كان في ذلك مخالفة للنص، ويرون أن هذا ما يجب أن تكون عليه الاجتهادات المعاصرة، فيصح إذن عندهم تقديم الواقع والمصلحة على النص الشرعي، بحيث يصبح الواقع مصدر تشريع الأحكام، لما يحمله في ثناياه من المصالح.

ويفرق بعض هؤلاء بين العبادات والمعاملات، بحيث يبقى مجال إعمال النصوص مقصوراً على العبادات فقط، وللمصلحة تقدير أحكام المعاملات، ويرى الدكتور الغامدي أن هذه الآراء تعتمد على ما نُسب إلى الطوفي من تقديم المصلحة على النص، بل هي -على حدِّ تعبيره- استغلالٌ لما في نظرية الطوفي من تعميم وإطلاق، وإنزالٌ لهذين الأمرين على ما يريدونه من التجديد(1)، ويرى قسم آخر من هؤلاء أن الواقع ومصالحه مقدمان على النص الشرعي، وأن النصوص الشرعية يجب أن تُفهم بناءً على الواقع، سواءً أكانت تتعلق بالعبادات أو المعاملات أو غيرها، حتى قال بعضهم: إن النص الآمر بقطع يد السارق، يُفهم منه وجوب القطع في زمان نزوله بالنظر إلى الظروف التي نزل فيها، أما في هذا العصر فقد صار القطع مخالفاً لمبدأ الكرامة الإنسانية، ويمكن حفظ الأموال بغير القطع، ولذلك يجب أن يُفهم هذا النص على المنع من قطع يد السارق، عكس ما كان يُفهم منه في العصور السالفة، وكذلك الأمر بالنسبة لجميع النصوص القطعية في الحدود أو المعاملات المالية والأحوال الشخصية(2).

وفي الحقيقة، إن ما يذهب إليه بعض المعاصرين من تقديم المصلحة على النص، وإعمال الواقع في التشريع عمل النص، فيه تجنٍّ على الشرع، وقولٌ بما لم يقل به الله ورسولُه، فكيف يصح تقديم الفرع على الأصل؟، فكل ما في الواقع من مصالح ومنافع ليس لها أدنى قيمة في التشريع، إلا بشهادة الشرع على ذلك، فالمصالح التي يعترف بها الشرع هي التي يصح الاعتماد عليها، والتي يلغيها الشرع لا يمكن التعويل عليها بأي شكل من الأشكال، فالنصوص الشرعية هي الأصل، والمصالح المبثوثة في الواقع هي الفرع، وما دامت النصوص -باتفاق العلماء- هي مصدر التشريع، فإنه لا يصح العمل بالمصالح في قُبالها، بل ولا يصح ادعاء إمكانية وجود التناقض بين المصالح والنصوص، وما يناقض النص من المصالح لا يُطلق عليه تسمية المصالح في الاعتبار الشرعي، حتى ولو خُيِّل إلى الناس أنه مصلحة، فكثير من المصالح التي يتخيَّلها الناس، هو مفسدة في ميزان الشرع!؛ ولذلك تُعتبر كل مصلحة مصادمة للنصوص الشرعية، مصلحةً ملغاةً، ويشهد لذلك قول الله تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٣ ﴾ [الأعراف:3]، فهذا النص يدل على وجوب تقديم النص على كل ما

---

(1) انظر: **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٤٢٧. **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ١/ ٢٩٤-٣٠٢ و ٢/ ٩٦٤-٩٨٣.

(2) انظر: **فقه الواقع**، بوعود، ١٥٣-١٥٤.

سواه، وفي آية أخرى يحذِّر الله تعالى من يخالف أمره بالفتنة والعذاب فيقول: ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ [النور:٦٣]، ((والواقع أن المصلحة المصادمة للنصوص، لا تكون -عند التأمل العميق والتحليل الدقيق- مصلحة حقيقية، بل هي مصلحة موهومة، زينها لصاحبها القصور، أو الغفلة أو الهوى، أو التقليد للآخرين))[1].

ولا يشكل أبداً القولُ بأن المصلحة المرسلة حجة لدى جمهور العلماء، لأن المصلحة المرسلة المقصودة هنا -كما سبق تعريفها-، هي المصلحة الملائمة لجنس ما يقصده الشرع، فليس وصف (مرسلة) بالمعنى الذي يتبادر إلى الذهن، وهو أنها مطلقة عن أدلة الشرع، فلو كانت كذلك لما صح أن تكون مصدراً شرعياً، وإنما يُقصد بهذا الوصف عدم ورود نص خاص ومعين يعتبر هذه المصلحة بعينها، وإنما وردت كثير من النصوص تعتبر جنس هذه المصلحة، وبهذا يتبيَّن أنَّ ((المصلحة المرسلة لا تقوم على التعليل العقلي المحض، أو التحليل الفكري المجرد، وإنما تثبت مشروعيتها بتعليل ثبت اعتباره بأصل عام في التشريع، حتى لا تكون غريبة عن مقاصد الشريعة. فلا بد أن تستند المصلحة لتثبت مشروعيتها، وبالتالي يصح بناء الحكم عليها إلى أصل عام لفظي أو معنوي مقرر في التشريع، ما دام لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء))[2].

وهذا الذي سبق بيانه هو مذهب الواقعيين المعتدلين في النظر إلى علاقة الواقع بالشرع[3]، وبناءً على هذه النظرة يمكن القول: إن الواقع يؤثر في الاستصلاح؛ لأن المصلحة هي -في الحقيقة- وليدة البيئة، والأحكام الثابتة بالاستصلاح هي أحكام ثابتة نتيجةً لأثر البيئة والواقع على الاجتهاد، ولكن المصلحة لا تأخذ مكانها من الأصول الشرعية، بمجرد أنها وليدة البيئة، وإنما باعتبار الشرع لها، واندراجها تحت مقاصده، وملاءمتها لتصرفاته؛ ولذا لا يصح التعرُّف على المصالح عن طريق شهادة الواقع لها فقط، فبناء الأحكام عليها في هذه الحالة افتئات على الشرع، وتحكيم للهوى والمنافع، فلا يصح أن يكون جلب المصالح ودرء المفاسد عملاً اعتباطياً، بل يجب أن يعتمد على دراسة شاملة وبحث مستفيض وفهم عميق للمجال الواقعي الذي تتجلى فيه، فما يحقق المصلحة في زمان أو مكان ما، قد لا يحققها في زمان أو مكان آخر، وهذا ما يفسر اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي كان يتبع المصلحة في الأحكام المعللة،

---

(١) **الاجتهاد في الشريعة**، د.القرضاوي، ١٥٨.

(٢) **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٦٨.

(٣) **محاولات التجديد**، الغامدي، ٢/ ٨٠٢-٨٠٨.

فإيقافه ﷺ لسهم المؤلفة قلوبهم، كان بسبب عدم توافر العلة في إمضائه، لأن النبيﷺ كان يؤلفهم والإسلامُ ضعيف، ولكن حين عزَّ الإسلام لم يعُد هنالك حاجةٌ إلى التأليف، فالمطلوب إذن من المجتهد هو فقهان: **أولهما**: فقه الشرع: الذي يقوم على فهم عميق للنصوص الشرعية ومقاصدها في تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، وتضطلع كتب أصول الفقه ومقاصد الشريعة بتفصل هذا الفقه بدقائقه وجزئياته، **وثانيهما** فقه الواقع: المبني على دراسة الواقع المعيش دراسةً مستوعبةً لجميع جوانب الموضوع، ومعتمدةً على أصح المعلومات، وأدقِّ البيانات والإحصاءات، كما لا بد من تكامل هذين الفقهين للابتعاد عن الغلو والتفريط(١).

ففقه الشرع يدل المجتهد على تقديم المصلحة العليا على المصلحة الدنيا، والتضحية بالمصلحة الخاصة مقابل المصلحة العامة، وإلغاء المصلحة الطارئة لتحصيل المصلحة الدائمة، وإهمال المصلحة الشكلية لتحقيق المصلحة الجوهرية، كما تغلب المصلحة المتيقنة على المصلحة المظنونة والمتوهمة، ((وفي صلح الحديبية رأينا النبي ﷺ يغلب المصالح الحقيقية والأساسية والمستقبلية على بعض الاعتبارات التي يتمسك بها بعض الناس، فقبِل من الشروط ما قد يُظنُّ لأول وهلة أنَّ فيه إجحافاً بالجماعة المسلمة، أو رضاً بالدون، ورضي أن تُحذف البسملة المعهودة، ويُكتب بدلها (باسمك اللهم) وأن يُمحى وصف الرسالة من عقد الصلح، ويُكتفى باسم محمد بن عبد الله))(٢).

ويقسم فضيلة الشيخ الزرقا الأحكام التي تُبنى على الاجتهاد الاستصلاحي إلى قسمين، هما: **القسم الأول**: الأحكام التي تتعلق بشؤون الإدارة العامة وتنظيم مصالح المجتمع، ومثالها: الضرائب العادلة على المقتدرين عند الحاجة لتجهيز الجيوش، وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وتعبيد الطرقات وإنشاء المستشفيات، ودور العجزة، ومؤسسات الضمان الاجتماعي لتحقيق المستوى اللائق من المعيشة لأفراد المجتمع، **والقسم الثاني**: هو الأحكام التي تتعلق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة، ومن الأمثلة على الأحكام المتعلقة بالنظام القضائي: تخصيص محاكم قضائية حسب الموضوع، كمحاكم الجنايات التي تفصل في قضايا المجرمين، ومحاكم الحقوق للفصل في الحقوق المالية، والذي دعا إلى هذا الأمر، هو كثرة الدعاوى القضائية، مع الحاجة الكبيرة للمتخصصين من القضاة للفصل في الأحكام، ومن الأمثلة على الأحكام الخاصة: الحكم بانحلال الزواج بين المفقود وزوجته بناءً على طلبها، ولو لم

---

(١) انظر: **محاولات التجديد**، د.الغامدي، ٢/ ٨٠٢-٨٠٨. **فقه الواقع**، بوعود، ١٥٥-١٥٧. **أولويات الحركة الإسلامية**، د.القرضاوي، ٢٧.

(٢) **أولويات الحركة الإسلامية**، د.القرضاوي، ٢٧.

يثبت موته، بعد مضي أربع سنوات من غيابه حالة السلم، أو سنة واحدة حالة الحرب، وحينئذٍ يصح للزوجة طلب التفريق من القاضي، وبعد حكم القاضي بانحلال الزوجية يجوز للمرأة التزوُّج بغيره؛ دفعاً لضرر بقائها معلَّقةً مدى الحياة(١).

والحقيقة أن الاعتماد على الاستصلاح في معالجة المسائل المستجدة، واستنباط الأحكام الشرعية لها، لا يقتصر على هذين القسمين اللذين ذكرهما فضيلة الشيخ الزرقا، بل هو يشمل جميع المصالح التي تعرض للمجتمع في كل زمان ومكان، ومن ذلك: تنظيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ مصالح المجتمع برجال الشرطة والأمن، وحفظ الحدود بين الدول، وشروط الاستيراد والتصدير بين الدول، وصلاحيات الأجنبي في البلدان الإسلامية: من الإقامة، والحصول على الجنسية، وممارسة العمل المهني أو التجاري أو الاستشاري، والتصرف في المناهج الاقتصادية لمواجهة الأزمات المالية، وتوفير فرص العمل للعاطلين عنه، كل هذه الأمثلة هي شيء بسيط مما يواجه المجتمع الإسلامي في كل يوم، مما يحتاج إلى ضبط وتشريع ودراية؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية هي شريعةٌ ناظمة للمجتمع في كل المجالات، ولعل هذه الأمثلة السابقة مما تقلُّ حوله الدراسات الإسلامية، على الرغم من أنها أمور تمس مصالح المجتمع، وتعود بالنفع أو الضرر العام على أفراده، ولذلك هي تحتاج إلى تشريع منضبط يعتمد على مصدر الاستصلاح ضمن الرؤية المنهجية السليمة.

وبذلك يتبيَّن أنَّ الاستصلاح مصدرٌ مهم في تشريع الأحكام للمسائل المستجدة، وأنه يحتاج إلى الدقة في فهم الواقع ودراسته وفحصه، وإذا لم تتوافر الدقة صارت المصلحة مفسدة والمفسدة مصلحة، وضاعت الحقوق والشرائع.

المطلب الثالث: أثر الواقع في سد الذرائع

الأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية قد تتوجه إلى الوسائل أو إلى الغايات، فقد يتوجه الأمر إلى الشيء إذا كان مقصوداً لنفسه، أو إذا كان وسيلة إلى المقصود، كما يتوجه النهي عن الشيء إذا كان مفسدة في نفسه، أو كان وسيلة إلى المفسدة(٢)، ومن هنا كان مصدر سد الذرائع من المصادر المرتبطة بالمصالح ارتباطاً وثيقاً، فلقد سبق البيان في المطلب السابق أنّ الأدلة الشرعية دعت إلى جلب المصالح والمنافع، ودفع المفاسد والمضار، فإذا كان مصدر الاستصلاح يعمل على فتح الذرائع، أي: يعمل على تشريع الأحكام التي تؤدي إلى تحقيق المصلحة التي تُعتبر من جنس ما يقصده الشرع، وإذا كان القياس يعمل

---

(١) انظر: **المدخل الفقهي العام**، الزرقا، ١/ ١١٤-١١٧.

(٢) انظر: **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ١٥٩.

على تشريع الأحكام التي توجد فيها علة الحكم عيناً أو نوعاً، فتتحقق من خلال ذلك المصلحة المطلوبة شرعاً، فإن مصدر سد الذرائع يعمل على منع كل ما يؤدي إلى المفسدة، وبذلك تتكامل هذه المصادر التشريعية الثلاثة لصياغة الأحكام في المسائل المستجدة، بطريقة منضبطة تحافظ على كل مصلحة، وتمنع من كل مفسدة.

يتركز هذا المطلب على توضيح معنى سد الذرائع وحكمها، وبيان أنواعها، وحجيتها في الشريعة الإسلامية، مع محاولة التركيز على آثار الواقع في هذا المصدر التشريعي.

أولاً: تعريف الذرائع وحكمها

الذريعة في اللغة العربية: هي الوسيلة أو السبب الذي يوصل إلى الشيء، وجمعها الذرائع[1]، ولا يختلف معنى الذرائع العام عند الأصوليين عن المعنى اللغوي، والمقصود بالمعنى العام هو تناول الذرائع بغض النظر عن صفتها من الجواز أو المنع، فتشمل الانتقال من الجائز إلى مثله، ومن المحظور إلى مثله، ومن الجائز إلى المحظور وعكسه[2]، وابن القيم يعرف الذرائع بهذا المعنى بأنها: ((ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء))[3]، والإمام القرافي يعرفها بأنها: ((الطرق المفضية إلى المقاصد))[4]، والمراد بالمقاصد هنا: الغايات أو الأشياء التي تُعتبر نتائج لأشياء أخرى، وهذه الغايات والمقاصد قد تكون مصالحاً مأموراً بها، أو مفاسداً منهياً عنها، وهذان التعريفان السابقان يشملان الذرائع المفضية إلى المصالح والمفاسد على حد سواء، وبما أنَّ المراد من الذرائع في التعريف الأصولي هو ما يفضي إلى الغايات والمقاصد من المصالح والمفاسد، فيمكن تعريف الذرائع بأنها **"الطرق والوسائل المفضية إلى المقاصد من مصالح و مفاسد"**.

وأما المعنى الخاص للذريعة: فهو يقتصر على ما يفضي إلى المفسدة، ويمكن تعريف الذرائع بالمعنى الخاص بأنها: ((أيُّ شيء من الأفعال أو الأقوال ظاهرُه مباح، ويُتوصَّل به إلى محرم))[5]، ويعرفها أستاذنا الدكتور البرهاني بأنها: ((عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، قويت التهمة في أدائه، إلى فعل محظور))[6]، ويشرح أستاذنا البرهاني تعريفه فيوضح أن المقصود بقوله: (أمر غير ممنوع لنفسه): أن الوسيلة لا بد أن

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: ذرع، ٨/ ٩٦. **تاج العروس**، الزبيدي، مادة: ذرع، ٢١/ ١٢. **أساس البلاغة**، الخوارزمي، مادة: ذرع، ١/ ٢٠٤.

(٢) انظر: **سد الذرائع**، البرهاني، ٦٩. **أثر الأدلة المختلف فيها**، د.البغا، ٥٦٦. **قاعدة سد الذرائع**، د.عثمان، ٥٧.

(٣) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ١٣٥.

(٤) **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٦٠.

(٥) **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٣٤. وانظر: **الفكر السامي**، الحجوي، ١/ ١٦٢. قاعدة **سد الذرائع**، د.عثمان، ٦٢.

(٦) **سد الذرائع**، د.البرهاني، ٨٠.

تكون داخلة تحت إرادة المكلف لتوصف بالمنع، فما لا يدخل تحت قدرة المكلف، لا يمكن سده ومنعه، وكذلك المقصود بالأمر الغير ممنوع لنفسه: الأمر الجائز المباح الذي يفضي إلى المصلحة، وقيد (قوة التهمة) يُخرج ما كان أداؤه إلى المفسدة نادراً، وكل ما لم يكن أداؤه إلى المفسدة غالباً.

وبعد أن تبيَّن تعريف الذرائع بالمعنى الخاص، يظهر أنَّ معنى سد الذرائع هو: ((حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها))[1]، أو هو -كما يعرفه بعض المعاصرين-: ((حظر المباح إذا خيف إفضاؤه بالظن الغالب إلى مفسدة، سواء بقصد أو بغير قصد))[2]، فمصدر سد الذرائع يعمل على النظر في مآلات الأفعال، ومعرفة ما إذا كانت هذه الأفعال تؤدي إلى المفسدة فيُمنع منها، لأن الشرع أمر بحسم مادة الشر، وسد طرق الفساد، ومنع الضرر العام والخاص، وبالبناء على كل ما سبق، يمكن تعريف سد الذرائع بأنه **"منع الطرق والوسائل المفضية إلى المفاسد"**، والمقصود بالمنع هنا: هو قطع جميع السبُل المفضية إلى إيجاد وسائل المفسدة، أو إيقافها وحسمها إذا كانت موجودة في الأصل، فالتعرُّض لأسباب الزنى كالخلوة بالأجنبية محرم لأنه سبيل إلى حصول الزنى.

وما يفسر أثر الواقع في مبدأ سد الذرائع، أن الشريعة الإسلامية شرعت الأحكام لجلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد، وما يحدد حصول المصلحة أو المفسدة هو وجودها في الواقع الذي يحيط بتطبيق الحكم، أو توقُّع وجودها بالظن الغالب، فالذرائع المفضية إلى المفاسد هي جزء من الواقع، فيجب الوقوف عندها بالدراسة والتفحُّص والتدقيق، لفهمها ومعرفة صفاتها وحيثياتها وأسبابها وآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، فإذا تبين أن الذريعة تفضي إلى المفسدة في آثارها ومآلاتها، يتجه الفقيه إلى منع مادتها بإغلاق أسبابها، وهذا ما يسمى (النظر في المآلات): والمقصود به ((**النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى**))[3]، وأكثر من نظَّر لهذا المبدأ من الأصوليين هو الإمام الشاطبي، ففي كتابه (الموافقات)

---

(١) **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٥٩.

(٢) **حجية الاستحسان وسد الذرائع**، سلطان، ٦٦. ويؤكد الشيخ الزرقا أنه لا فارق في الذرائع بين ما اقترن بقصد المكلف بفعل الأمر المباح للتوصل إلى المفسدة، وهو ما يسمى بالاحتيال، وبين ما لم يقترن بالقصد أصلاً، ولكنه غلب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة، لأن نتيجة كل منهما واحدة. انظر: **المدخل الفقهي** العام، الزرقا، ١/ ١٠٧.

(٣) **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، الريسوني، ٦٧. وعرَّفه أحد الباحثين بقوله: ((وهو النظر إلى نتيجة الفعل وثمرته، وتكييف الحكم عليه)). **مآلات الأفعال**، الخلف، ١٣. وهذا تعريف غير جيد، لذلك لم أثبته في المتن، وعلته أنه يسمي عملية الاجتهاد والاستنباط التي يقوم بها المجتهد عند النظر في المآلات بالتكييف، وهذا لا يصح في الاصطلاح الأصولي، فالتكييف أخص من الاجتهاد، ويمكن تصحيحه بتعديل عبارته إلى: **"مراعاة نتيجة الفعل وثمرته في الاجتهاد"** أو "في بناء **الأحكام**".

يقول: ((النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفةً، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل))[1]، فالنظر في مآلات الأفعال، وما يُتوقَّع أن يقع من آثارها، جزء أساسٌ من عملية الاستنباط، لا يمكن الاجتهاد بدونه.

وبناءً على ما سبق فالمجتهد ينظر في الفعل المشروع لتحقيق مصلحة، فإذا تحققت المصلحة في الواقع، أو غلب على الظن أنها سوف تتحقق، أجرى الفعل على الإباحة أو الندب أو الإيجاب، وذلك حسب المصلحة التي يفضي الفعل إليها، كما ينظر فيما إذا كان الفعل مؤدياً إلى مفسدة تخالف ما شُرع الحكم لأجله، فعند ذلك يمنع من هذا الفعل لأنه حتى ولو كان مباحاً في الأصل، إلا أنه يؤدي إلى ما لا يُباح، ((وإذا كان تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع، أي: ما يُنتظر أن يصير واقعاً، ومعرفة ما هو متوقع لا تأتي إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع، ومن هنا فإن معرفة المآل واعتبار المآل، جزء من معرفة الواقع وثمرة من ثمراتها، وهكذا نخلص إلى حقيقة دامغة: أن التشريع راعى الواقع في كل تشريعاته بما يؤول إلى المصلحة الدنيوية والأخروية، وهو يستنهض الجهود لفهم الواقع حتى يُبنى الاجتهاد على أسس سليمة، تؤتي ثمارها رشاداً وصلاحاً عند التطبيق))[2].

وأما حكم الذرائع التكليفي، فحكمها حكم غاياتها ومآلاتها، يقول الإمام ابن القيم: ((لما كانت المقاصد لا يُتوصَّل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها؛ ووسائل الطاعات والقُرُبات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرَّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يُقرب حماه؛ ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك))[3].

---

(١) **الموافقات**، الشاطبي، ٤/ ١٩٤. **مآلات الأفعال**، الخلف، ١١.

(٢) **فقه الواقع**، د.حصوة، ٧١.

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٣/ ١٣٥.

ويُفهم من هذا الكلام أن الذرائع حكمها يتبع حكم المقاصد التي تفضي إليها، وبما أن المقاصد قد تكون محرمة وواجبة ومباحة ومندوبة ومكروهة، فكذلك حكم الذرائع يشمل الأحكام التكليفية الخمسة، وكما أن الذريعة يجب سدها، فإنها يجب فتحها ويُكره ويُندب ويُباح، وقد تكون وسيلة المحرم مباحة، وذلك عندما تفضي إلى مصلحة راجحة، فدفع المال للكفار محرم شرعاً؛ لأنه وسيلة إلى انتفاعهم به وتقوِّيهم به في قتال المسلمين، وهو أمر محرم على القول بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، ولكن هذه الوسيلة التي تؤدي إلى محرم، يجب فتحها لفداء الأسرى من المسلمين مثلاً؛ لأن في ذلك مصلحة غالبة على المفسدة، وهنا يكون دفع المال مباحاً لأنه ذريعة إلى تحرير الأسرى، ولكن انتفاع الكفار بالمال باقٍ على حكمه، فالذرائع المفضية إلى المحرم تُقسم إلى ثلاثة أقسام: **أولها**: ما أجمعت الأمة على سده ومنعه، كحفر الآبار في طريق المسلمين، **وثانيها**: ما أجمعت الأمة على عدم منعه، مثل: زراعة العنب الذي قد يُتَّخذ وسيلة إلى صناعة الخمر، **وثالثها**: ما اختلف العلماء على سده أو تركه، كبيوع الآجال، ومن ذلك: مَن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسةٍ قبل الشهر، وهذا منعه الإمام مالك والإمام أحمد لأن هذا البيع وسيلة إلى إقراض خمسة واستلاف عشرة إلى شهر(1).

وإذن، حكم الذرائع هو حكم ما تفضي إليه من مصلحة أو مفسدة، فالوسيلة التي تُفضي إلى المباح مباحة مثل: إفضاء الخطبة إلى الزواج، والوسيلة المفضية إلى الواجب واجبة مثل: إفضاء الوضوء إلى الصلاة، والوسيلة المفضية إلى المحرم محرمة مثل: النظر إلى عورة الأجنبية الذي يفضي إلى الزنى. والمستقرئ لأدلة الشريعة يجد أن الشريعة حين تأمر بشيء فإنها تأمر بما يفضي إليه، وحين تنهى عن شيء فإنها تنهى عما يفضي إليه كذلك.

وهذا يوصل إلى نتيجة مهمة تتمثل في أنَّ الذرائع لا تستقل بالحكم بنفسها بدون النظر إلى مآلاتها في الواقع، وأن الذريعة الواحدة قد يتغيَّر حكمها بتغيُّر الواقع والظروف المحيطة بها، وتغيُّر ما تفضي إليه من مصلحة أو مفسدة، فالذريعة الواحدة قد تكون مفضيةً إلى مصلحة في أزمان وأماكن وأشخاص معينة، ولا تكون كذلك في غيرها، فالنهي عن المنكر في أصله واجبٌ ووسيلةٌ إلى منع المنكر، وكلما كان الأمر أكثر فساداً وأشدَّ حرمةً، كلما كان إنكارُه آكد، لأنه يردُّ مفسدةً أكبر، وأما النهي عن المنكر الذي لا يجدي نفعاً، فإنه لا يكون واجباً بل هو مباح، لأن النهي عن المنكر وسيلة، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد، ولقد أشار الإمام العز بن عبد السلام إلى هذا الأمر الدقيق فقال: ((فإن علم الآمر بالمعروف والناهي عن

---

(1) انظر: الفروق مع هوامشه، القرافي، ٢/ ٦٠-٦١. قواعد **الأحكام**، ابن عبد السلام، ١/ ١٠٩. **القواعد النورانية**، ابن تيمية، ١/ ١١٩-١٢٠. **شرح الزركشي**، ٢/ ٧٥.

المنكر أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئاً، أو غلب على ظنه، سقط الوجوب لأنه وسيلة، ويبقى الاستحباب، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد، وقد كان ﷺ يدخل إلى المسجد الحرام وفيه الأنصاب والأوثان، ولم يكن ينكر ذلك كلما رآه، وكذلك لم يكن كلما رأى المشركين ينكر عليهم، وكذلك كان السلف لا ينكرون على الفسقة والظلمة فسوقهم وظلمهم وفجورهم كلما رأوهم، مع علمهم أنه لا يجدي إنكارهم»[1]، ولعلَّ المقصود بهذا المثال الذي أورده ابن عبد السلام هو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في الحالات الفردية أو التي تمس جماعة خاصةً بعينها، أما ما يمس جماعة المسلمين، أو عامتهم، أو أغلبهم، أو ما يمس بلداً من بلدان المسلمين من المنكرات أو المفاسد أو الأضرار أو الظلم أو سفك الدماء، فالظاهر -والله أعلم- أنه يجب على فريق من العلماء أن يتصدَّوا لإنكار تلك المنكرات، لأنه ولو كان في الظاهر عدم نفع إنكارهم لقوة أهل الباطل والظلم وطغيانهم، إلا أنه في الحقيقة ذو أثر كبير على الأمة لما فيه من تبيان الحق، وتنبيه الناس إلى خطورة السكوت عنه، وخطورة الاستسلام له، ولما في السكوت عنه من مفاسد عظيمة، من شيوع الباطل وضمور الحق، مما قد يؤدي إلى انقلاب الحق باطلاً في أعين الناس، وانقلاب الباطل حقاً، ولما في ذلك من مخالفة لأمر الله تعالى القائل: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران:١٠٤]، وبهذا يتبيَّن أن سكوت جميع العلماء عن الظلم العام ذريعةٌ إلى تفشي الظلم وتمكين أهل الباطل من أهل الحق، ولذلك كان إنكارهم لهذا المنكر فرض كفاية، فلو لم يقم به بعضهم أثموا جميعاً.

ثانياً: أنواع الذرائع

أشهر ما ورد في تقسيم الذرائع، هو تقسيم ابن القيم والشاطبي، فابن القيم يقسم الذرائع إلى عدة أنواع، بناءً على النتائج التي تفضي إليها من مصلحة أو مفسدة، أما الإمام الشاطبي فيقسم الذرائع بناءً على درجة وقوة إفضائها إلى المفسدة، وتقسيم الذرائع يبيِّن -إلى حد كبير- مدى اعتماد مصدر سد الذرائع على الواقع.

١-تقسيم الإمام ابن القيم للذرائع: تتعدَّد طرق إفضاء الأفعال والأقوال إلى المفسدة أو المصلحة، أو تنقسم الذرائع بحسب النتائج التي تفضي إليها إلى قسمين:

القسم الأول: ما وُضع للإفضاء إلى المفاسد ولم يكن لها ظاهر غير ذلك، كإفضاء الشرب إلى السكر، والزنى إلى اختلاط المياه، وهذا النوع يُسمَّى بالوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

---

(١) قواعد **الأحكام**، ابن عبد السلام، ١/ ١٠٩. ويقول الإمام القرافي في نفس المقام: «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقاصد سقط اعتبار الوسيلة؛ فإنها تبع له في الحكم». **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٦١. وانظر: **الذخيرة**، القرافي، ١/ ١٥٣.

والقسم الثاني: ما كان موضوعاً للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيُتَّخذ وسيلة إلى أمر محرم بقصد: كعقد النكاح بنية التحليل، أو بغير قصد: كصلاة التطوع بغير سبب في أوقات النهي، وسب آلهة المشركين بين أظهرهم، فهذا النوع على الرغم من عدم توافر القصد فيه، إلا أنه مفضٍ إلى المفسدة غالباً، ومفسدته أرجح من مصلحته، وهنالك أيضاً الفعل أو القول الموضوع للإفضاء إلى أمر جائز، ولكنه قد يفضي إلى المفسدة، ومصلحته أرجح من مفسدته، ومثاله: النظر إلى المخطوبة، وأداء تحية المسجد في أوقات الكراهة، وكلمة الحق عند سلطان جائر.

وبهذا التقسيم ظهر أربعة أنواع للوسائل هي:

الأول: الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: الوسيلة الموضوعة للمباح، والتي تُفضي إلى المفسدة بالقصد.

الثالث: الوسيلة الموضوعة للمباح، والتي تفضي إلى المفسدة غالباً، بدون وجود قصد التوسُّل بها إلى المفسدة، ولكن مفسدتها راجحة على مصلحتها.

الرابع: الوسيلة الموضوعة للمباح، وقد تُفضي للمفسدة، ولكن مصلحتها أرجح من مفسدتها.

وأما حكم هذه الأنواع، فالنوع الأول من الوسائل حكمه المنع كراهةً أو تحريماً بحسب درجاتها في المفسدة، والنوع الرابع من الوسائل حكمه الإباحة أو الاستحباب أو الوجوب، وذلك بحسب درجة الوسيلة في المصلحة، وأما النوع الثاني والثالث من الوسائل فحكمه مختلف فيه، كما سيأتي تفصيله(١).

ويظهر أثر الواقع في سد الذرائع من خلال هذا التقسيم كالآتي:

أما الذرائع التي وُضعت للإفضاء إلى المفسدة فتُعرف بأدلة الشرع، وبشهادة الواقع الحسي، فالنصوص الشرعية تدل بما لا يدع مجالاً للشك على النهي الجازم عن شرب الخمر والزنى، لما يؤولان إليه من السكر وضياع النسب، والواقع الحسي كذلك يؤكد أن شرب الخمر يفضي بذاته إلى السكر، وأن الزنى يفضي أيضاً إلى اختلاط المياه، والقطع بحصول ذلك جاء من التلازم الحاصل بين الذريعة والغاية، فهنالك علاقة طردية بينهما، حيث إذا وُجدت الذريعة وُجدت النتيجة، وسد الذرائع في هذه الحال يمنع هذا الواقع من الحصول، فيرفعه قبل وقوعه، وذلك بمنع جميع الأسباب التي تفضي إلى الذريعة، من تحريم الخلوة بالأجنبية، أو لمسها، وتحريم حضور مجالس شرب الخمر.

وأما الذرائع الموضوعة للإفضاء إلى المباح، ويقصد بها الإنسان التوسُّل إلى المفسدة، فبالرغم من أن محل القصد هو القلب، إلا أنَّه قد توجد قرائن في الواقع تدل على وجود ذلك القصد، فإذا ظهرت هذه

---

(١) انظر: **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ١٣٦-١٥٩. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٦٢ و٣/ ٤٣٦-٤٣٧.

القرائن، وتأكد وجودها في الواقع، وغلب على الظن وجود القصد إلى المفسدة، فإنه يُعتمد عليها في القول بسد الذرائع، وتوضيح المثال المذكور: أنَّ من يقصد بنكاحه لامرأة تحليها للزوج الأول، قد يقترن بعقد الزواج الذي يجريه تدابير تدل على عدم إرادة الديمومة في الزواج، مثل عدم تهيئة بيت للسكنى الدائمة، أو التقصير في التزويج من الكفء، لأن الغالب أن الولي لا يرضى بتزويج ابنته بدون توافر بيت مقبول للسكنى الدائمة، كما لا يرضى بتزويجها لغير الكفء، فحصول أحد هذين الأمرين في الواقع، أو ما يشبههما يدل على عدم نية الديمومة في الزواج.

ومثل هذا النوع الذريعة التي وُضعت للمباح، وهي تفضي بغلبة الظن إلى المفسدة، وتُعرف غلبة الظن من خلال الواقع المعاش، وما اعتاد عليه الناس في التعامل مع تلك الذريعة، فإن المشركين لما اعتادوا سب الله تعالى حين تُسب آلهتهم، نزلت الآية في تحريم سب آلهتهم، لغلبة الظن بأنهم سيسبوا الله تعالى.

وأما الذرائع الموضوعة للمباح، والتي تحتمل الإفضاء إلى المفسدة أو إلى المصلحة، ولكن يغلب عليها وجه المصلحة، فإن معرفتها تحتاج إلى دراية جيدة بالواقع، ومعرفة أسباب الوسائل ونتائجها، فإذا كثرت الأدلة وتظاهرت على أن إفضاءها إلى المصلحة أغلب من إفضائها إلى المفسدة، فعند ذلك يُحكم بفتح الذريعة.

٢-تقسيم الإمام الشاطبي للذرائع: قسم الإمام الشاطبي الذرائع التي تفضي إلى المفاسد، بحسب قوة ودرجة أدائها إلى المفاسد، فكانت عنده أربعة أقسام، هي[(١)]:

القسم الأول: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً: والمقصود بالقطعي هنا: المتيقَّن بحصوله عادةً في الواقع، ومثال ذلك: حفر البئر خلف باب الدار، بحيث يقع الداخل فيها لا محالة، وما يشبه ذلك من الأمور، فهذا القسم ممنوع شرعاً باتفاق العلماء، ويُعتبر فاعله متعدياً سواءً أكان قاصداً للاعتداء، أو مقصراً في إدراك الأمور على حقيقتها، ومثل هذه الأمور تُعتبر من أسباب الضمان، لما يحصل فيها من الإتلاف المقطوع به[(٢)]، وواضحٌ أن الذي يفصل في هذا النوع من الذرائع هو الواقع، فإنَّ إفضاء الذريعة إلى المفسدة قطعاً يُعرف بمجرد النظر في الواقع المعتاد، ولذلك لا يُشترط وجود قصد الاعتداء من المكلف، لأن مخالف القطعيات يُعتبر مقصراً، فإدراكها لا يحتاج إلى صفات معينة، أو ملكة خاصة، أو بذل جهد كبير، بل هو حاصل بمجرد إدراك الواقع.

---

(١) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٢/ ٣٤٨-٣٦٤. **قاعدة سد الذرائع**، عثمان، ١١٢.

(٢) انظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٤/ ٦٨.

القسم الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، وذلك مثل: حفر البئر في مكان لا يؤدي إلى وقوع أحد فيه في الغالب، أو تناول الأغذية التي غالباً لا تضر أحداً، وهذا القسم يبقى على أصل الإباحة والإذن، لأن الشرع ينيط الأحكام بالمصالح الغالبة، ومن المعروف لدى العلماء أن النادر لا حكم له، لأنه لا يوجد في الحياة الدنيا أمر ينطوي على خير محض أو شر محض، والمصلحة في العادة لا تخلو في جملتها عن مفسدة، ولقد ثبت ذلك عن الشرع في كثير من المواطن، منها: القضاء بالشهادة في الأموال والفروج مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في السفر مع إمكان عدم وجود المشقة، وما يفسر عدم الاعتداد بالنادر في الذرائع، أن العمل بالنادر يؤدي إلى منع مصالح كبيرة وكثيرة، للوصول إلى اتقاء المفسدة التي قد لا توجد أصلاً، ولكن هذا لا يعني السماح بحصول المفسدة أو التساهل به، فالحكم يجري على عمومه وإطلاقه من الجواز والإباحة، ولا يُمنع بذريعة أدائه النادر إلى مفسدة، ولكن إذا وقعت جزئية معينة تفضي إلى مفسدة، وأمكن منعها وردها، فإنها تُردُّ، وإن لم يمكن تُحتمل المفسدة الصغيرة في مقابل الحصول على المصلحة الكبيرة، ولا يمكن الحكم بأن هذه الذريعة مفضية إلى المفسدة نادراً، إلا بعد استقصاء أسبابها ونتائجها، ودراسة أمثالها في الواقع، والاعتماد على الدراسات والإحصائيات العلمية.

القسم الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، ولكن يغلب على الظن أداؤه إلى المفسدة، ومثاله: بيع السلاح لأهل الحرب، الذي يفضي في الغالب إلى الاقتتال إذا كانت حرب فتنة، أو في بيع السلاح إلى العدو الذي بينه وبين المسلمين حرب؛ ومثله: بيع العنب لمن يصنعه خمراً. وهذا القسم متوسط بين القطع في الإفضاء إلى الضرر والمفسدة، وبين احتمال تخلف ذلك الضرر وتلك المفسدة احتمالاً نادراً، والإمام الشاطبي يرجح تقديم غلبة الظن وإلحاقه بالعلم لعدة أدلة: **أولها**: إن الظن يجري مجرى العلم في الأحكام العملية. **والثاني**: ما ورد من النصوص التي تأمر بسد الذرائع دون تفريق بين ما يفضي إليه قطعاً أو ظناً. **والثالث**: دخول هذا القسم تحت التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه في الشرع. وهذا القسم من الذرائع قد يكون تصرفاً فردياً، فيرجع أمر تقديره إلى المكلف نفسه، فبائع العنب هو المكلف بتحري حال المشتري فيما لو دار حوله أي شك، أو شاع بين الناس أنه يصنع الخمر، وعند ذلك يجب عليه أن يعرف حال المشتري وواقعه، فإذا كان معتاداً على صناعة الخمر من العنب الذي يشتريه، وجب امتناع البائع عن بيعه العنب، على قول من يقول بوجوب سد الذرائع عند غلبة الظن؛ ومن هذا النوع من الذرائع ما يكون تصرفاً عاماً يمس حياة الجماعة أو عامة المسلمين أو أهل بلد من البلدان، ومثل هذه الذرائع لا بد فيها من دراسة العلماء لها، والتعاون على الحصول على البيانات والمعلومات الكافية عن

الموضوع، للوصول إلى فتوى مطابقة للحال في الواقع، وإلا جانف الناس الصواب، واتخذوا من سد الذرائع وسيلة إلى تحريم ما أحل الله تعالى.

القسم الرابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً ولا غالباً، وهذا القسم الأصلُ فيه أنه موضع نظر، فالأصل فيه الحمل على صحة الإذن، لأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، فاحتمال وقوع المفسدة هو احتمال ضعيف لا تشهد عليه قرينة يمكنها ترجيح أحد الجانبين على الآخر، حتى إن احتمال وجود القصد للمفسدة والإضرار، لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة وغيرها؛ ولذا لا يصح أن يعد المرء هنا مقصراً ولا قاصداً للمفسدة كما في العلم والظن؛ لأن حمله على القصد ليس أولى من حمله على عدم القصد، والإمام مالك يقول بسد الذريعة إذا كان احتمال أدائها إلى المفسدة كثيراً، لأن كثرة الوقوع في الوجود هي مظنة لوجود القصد إلى المفسدة، ودليله: أن حد الخمر مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب، فلما كان الأصل عصمة الإنسان وعدم صحة إيلامه والإضرار به، وصح العدول عن هذا الأصل لحكمة الزجر، صح أيضاً العدول عن أصل الإذن والإباحة، والعمل بحكمة سد الذريعة لمنع المفسدة، وهنالك كثير من الأدلة على ذلك أيضاً: ومنها نهيه ﷺ أن تسافر المرأة بغير ذي محرم[(١)]، ونهيه ﷺ عن بناء المساجد على القبور وعن الصلاة إلى القبور[(٢)]، وغير هذه الأدلة كثير: كالنهي عن هدية المديان، وميراث القاتل، ونكاح المرأة على عمتها وخالتها، وكل ما ورد من النهي في أمثال هذه الأحاديث، إنما هو خشية وقوع المفاسد، ووقوع هذه المفاسد لم يصل إلى درجة العلم أو غلبة الظن، لأن الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم.

ولقد سبق الإمام الشاطبي في تقسيم الذرائع بحسب قوة ودرجة إفضائها إلى المفسدة الإمامُ العز بن عبد السلام، وفيما يأتي نقلٌ نفيسٌ عنه يوضح ذلك: يقول ابن عبد السلام: «يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذلُ من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، والتوسل إلى الزنا أقبح من التوسل إلى الأكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك

---

(١) روى ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "لا تسافر المرأة ثلاثة ايام إلا مع ذي محرم". والحديث متفق عليه وهذا لفظ البخاري: **أخرجه البخاري**، كتاب الجمعة، باب في كم يقصر الصلاة، رقم١٠٣٦، ١/ ٣٦٨. **وأخرجه مسلم**، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم١٣٣٨، ٢/ ٩٧٥.

(٢) روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". متفق عليه: **أخرج البخاري**، كتاب الصلاة، باب الصلاة في البيعة، رقم٤٢٦، ١/ ١٦٨. **وأخرجه مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، رقم٥٣٠، ١/ ٣٧٦.

أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل أقبح من الدلالة عليه، والنظر إلى الأجنبية محرم لكونه وسيلة إلى الزنا، والخلوة بها أقبح من النظر إليها، وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها، والجلوس بين رجليها بغير حائل أقبح من ذلك كله؛ لقوة أدائه إلى المفسدة المقصودة بالتحريم، **وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفاسد**، فإن الشهوة تشتد بالعناق بحيث لا تُطاق... **وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة، كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها**))[1].

هذا الكلام الدقيق للإمام ابن عبد السلام يبيِّن أنَّ حكم الذرائع لا يقتصر فقط على الأحكام التكليفية الخمسة، بل هو متدرج على عدة مراتب بحسب قوة وشدة الذريعة في أدائها إلى المفسدة، فالضرب أمر محرم، إلا أن إفضاء الضربة على الرأس إلى القتل أقوى من إفضاء الضربة على الكتف، والرمي بالرصاص أشد إفضاء إلى مفسدة القتل من ذلك كله، وتسديد الرمية على مواضع قاتلة كالقلب أو الرأس أمضى في حدوث القتل، وكذلك بالنسبة لأي شيء من الذرائع؛ ومن جانب آخر فإن الذريعة المؤدية إلى المفسدة العامة أشد تحريماً من الذريعة المؤدية إلى المفسدة الخاصة، والذريعة المؤدية إلى المفسدة الدائمة أشد تحريماً من الذريعة المؤدية إلى المفسدة المؤقتة، والذريعة المؤدية إلى المفسدة الكبيرة أشد تحريماً من الذريعة المؤدية إلى المفسدة الصغيرة، ويُقال عكس ذلك في الذريعة المؤدية إلى المصلحة العامة، والدائمة، والكبيرة، ولهذا التفصيل الدقيق أهمية كبيرة في تقديم بعض الذرائع على ما سواها حينما تجتمع، فإذا وجد رجلٌ رجلاً يقتل ورجلاً يزني، فإنه ينظر، إن استطاع أن يمنع كلا الأمرين لأنهما مفسدتان فعل، وإلا قدَّم منع القتل على منع الزنى، لأن القتل مفسدته أكبر وأشد من مفسدة الزنى، وفي جانب المصلحة تُقدَّم الرمية التي تأتي على ألف من العدو، على الرمية التي تأتي على مئة فتقتلهم، لعظم المصلحة وكبرها، إلا إذا أمكن الجمع بين الأمرين والحصول على المصلحتين سوية، أو درء المفسدتين جميعاً.

ثالثاً: حجية الذرائع

يتفق علماء المذاهب الأربعة على الأخذ بالذرائع التي تفضي إلى المفاسد قطعاً، حتى نقل غيرُ واحد من العلماء إجماعهم على وجوب سدها، كما اتفقوا أيضاً على أنَّ الذرائع التي تُفضي إلى المفاسد إفضاءً نادراً، لا اعتبار لها ولا حجة فيها ولا تؤثر في الحكم، ولكنهم اختلفوا في الذرائع التي تفضي إلى المفاسد

---

(١) **قواعد الأحكام**، ابن عبد السلام، ١/ ١٠٧. وقد تابعه على ذلك الإمام القرافي إذ قال: ((وموارد **الأحكام** على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطه)). **الذخيرة**، القرافي، ١/ ١٥٣.

بغلبة الظن، فهل تُلحق بهذا القسم أم بذاك؟. لقد ذهب المالكية والحنابلة إلى القول بحجية الذرائع التي تُفضي إلى المفاسد في غالب الظن، بل اعتبرها ابن القيم ربع الدين، فقال: ((سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين))[1]، والإمام ابن القيم يرى أن الدين هو عبارة عن أوامر ونواهٍ، وأن الأوامر إما أن تكون مأموراً بها لنفسها أو لإفضائها إلى مقصود، وأن النواهي إما أن تكون منهياً عنها لنفسها، أو لإفضائها إلى منهي عنه، وبذلك تكون الذرائع المفضية إلى المفسدة ربعَ الدين، ويُستثنى من هذا عند الحنابلة الحاجة، فإذا اقتضت الحاجة إمضاء الذريعة، واقتضت المصلحة منعها، قُدِّمت الحاجة وأُمضيت الذريعة؛ بينما يذهب الحنفية والشافعية –في المقابل– إلى عدم حجية الذرائع التي تقع في جانب الظن، ولا ترتفع إلى القطع، ومن أشهر الأمثلة على هذه الصورة: بيوع الآجال، ومن أمثلتها: أن يبيع الرجل سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم يشتريها بخمسة دراهم قبل انقضاء الشهر، فالقائلون بحجية الذرائع يرون أن صورة البيع هنا كانت وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى شهر، وأن عقد البيع هو عقد صوري لا اعتبار له، ويرى القائلون بعدم حجية الذرائع أن الأمر يُحمل على ظاهره من أنه بيع، ومثل هذا الاختلاف جارٍ في حكم النظر إلى المرأة أو الحديث معها[2].

ومما يدل على أن الإمام الشافعي يقول بالذرائع، ما قاله في كتابه (الأم): ((ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى. قال الشافعي: فإن كان هذا هكذا، ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام، تشبه معاني الحلال والحرام))[3].

وأما أدلة مثبتي سد الذرائع، فأكثر من فصَّل فيها هو العلامة ابن القيم، حيث ذكر فيها تسعةً وتسعين دليلاً، حتى لم يَدَعْ مجالاً للشك في حجية الذرائع، ولو كانت في درجة الظن ولم تصل إلى القطع[4]، وأشهر ما ذكره العلماء من الأدلة ما يأتي[5]:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۢ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأنعام:١٠٨]، ففي هذه الآية

---

(١) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ١٥٩.

(٢) انظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٢/ ٥٩-٦٠ و٣/ ٤٣٦. **شرح ميارة الفاسي**، أبو عبد الله المالكي، ١/ ١٩. **كتب ورسائل وفتاوى**، ابن تيمية، ٢٣/ ٢١٤-٢١٥. **شرح الزركشي**، ٢/ ٤١. سبل السلام، الصنعاني، ٤/ ١٦٦-١٦٧. **الإنصاف**، المرداوي، ٥/ ٣٣٧. **مواهب الجليل**، المغربي، ٤/ ٢٥٤. **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٨٢-٢٨٦. **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٢٩٦.

(٣) **الأم**، الشافعي، ٤/ ٤٩.

(٤) انظر: **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ٣/ ١٣٦-١٥٩.

(٥) انظر: **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٣/ ٤٣٦. **شرح الزركشي**، ٢/ ٤١. **سبل السلام**، الصنعاني، ٤/ ١٦٦.

يحرم الله تعالى سب آلهة المشركين، مع أن سبها فيه إغاظة لهم وحمية لله وإهانة لآلهتهم، والسبب في تحريم سبها أنه ذريعة إلى سب المشركين لله تعالى، فالمصلحة في ترك سبها أرجح من مفسدة سبها، وهذه الآية صريحة في المنع من الجائز الذي يكون سبباً إلى فعل ما لا يجوز.

الدليل الثاني: يقول ﷺ في الحديث الصحيح: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[(١)]، وفي هذا الحديث يجعل الرسول ﷺ الرجل ساباً ولاعناً لوالديه بتسبُّبه وتوسُّله إلى ذلك وإن لم يقصده، وهذا دليلٌ على المنع من الذرائع المفضية إلى المفسدة ولو لم يقصد الإنسان منها ذلك.

وأما مانعو العمل بالذرائع فأشدُّهم في ذلك إنكاراً ابن حزم، الذي يرى أنه لا يصح التحريم بالذرائع على أساس الاحتياط؛ لأن ما ورد من النهي عن المشتبهات، إنما هو حضٌّ منه ﷺ على الورع، وليس حكماً تكليفياً واجب الاتباع، ونصٌّ على أن المشتبهات ليست بيقين من الحرام بنص الحديث[(٢)]، فهي إذن من الحلال بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام:١١٩]، فما دامت المشتبهات ليست مما فصل تحريمه، فهي حلال، وقد زاد ابن حزم أن الأمة مجمعة على أن من كان في عصر النبي ﷺ وفي حضرته، وأراد شراء شيء، فإنه كان يدخل سوق المسلمين، أو يلقى مسلماً فيبتاع منه، فإن له ابتياعه ما لم يعلم أنه حرام أو يغلب عليه الحرام غلبة يخفى معها الحلال، ولا شك أن في السوق مغصوباً ومسروقاً ومأخوذاً بغير حق، ولم يمنع النبي ﷺ من شيء من ذلك[(٣)].

وفي الختام، «تبدو أدلة حجية العمل بمبدأ سد الذرائع قوية أمام جميع أدلة المخالفين، وعليه فالعمل بالقاعدة (سد الذرائع) ليس خارجاً عن العمل بقواعد الشريعة، ولا يعني هذا أن العمل بسد الذرائع يصح أن يكون أصلاً بذاته أو دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام، بل يمكن القول: إن سد الذرائع قاعدة من

---

(١) متفق عليه: **أخرجه البخاري**، كتاب، كتاب الأدب ، باب لا يسب الرجل والديه، رقم٥٦٢٨، ٥/ ٢٢٢٨. **وأخرجه مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم٩٠، ١/ ٩٢. واللفظ عند مسلم: "من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه. قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه".

(٢) نص الحديث متفق عليه فيما رواه النعمان بن بشير رضي الله عنه إذ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبَّهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله في أرضه محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب". **أخرجه البخاري**، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم٥٢، ١/ ٢٨. **وأخرجه مسلم** بلفظ قريب، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم١٥٩٩، ٣/ ١٢١٩.

(٣) انظر: **الإحكام**، ابن حزم، ٦/ ١٧٩-١٨٤.

قواعد الاستنباط التي ترجع إلى الاستصلاح أو العمل بالمصالح))[1]، ويمكن التفصيل في هذه النتيجة كالآتي:

الذريعة المباحة التي تفضي إلى المفسدة قطعاً، يجب سدها بالاتفاق، والذريعة المباحة التي تفضي إلى المصلحة قطعاً، يجب فتحها بالاتفاق، وأما الذريعة المباحة التي تفضي إلى المفسدة نادراً فلا تُسد ولا تُمنع لأن النادر لا حكم له، وأما الذريعة المباحة التي تفضي إلى المفسدة غالباً، فهذه محل اجتهاد، ويُنظر فيها بناءً على ميزان المصالح والمفاسد، فالذريعة المباحة تفضي إلى المصلحة في الأساس، وقد تفضي إلى مفسدة غالبة، وهنا يحصل تعارض بين مصلحة ومفسدة، فإن كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو غالبة عليها وجب سد الذريعة، لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن كانت المصلحة غالبة على المفسدة تُركت الذريعة على أصل الإباحة، وهذا الأمر هو محل اختلاف بين العلماء، لأن النظر في الترجيح بين المفسدة والمصلحة هو محل اجتهاد.

ومن الأمثلة على مبدأ سد الذرائع: توريث الزوجة المطلقة طلاق فرار، وهو الطلاق البائن في مرض الموت، الذي يؤدي إلى حرمان الزوجة من الميراث حسب قواعد الشريعة العامة، إلا أن العلماء قالوا بتوريث المطلقة في هذه الحال؛ لأن الطلاق البائن في ظرف الموت، هو قرينة على قصد الزوج الفرار من حق زوجته في الميراث، فبالرغم من أن الطلاق هو حق مشروع من حقوق الزوجية، إلا أنه هنا اتُّخذ ذريعة لغرض يناقض الغرض الذي شُرع الطلاق من أجله؛ ومثل ذلك من يهب أمواله في مرض الموت ليمنع الورثة من حقهم المشروع في الميراث، ونحو ذلك من الأمثلة التي تؤدي إلى هدم ما قرره الشرع، واستباحة محرماته، ولذلك تحرم هذه الذرائع، وتبطل التصرفات التي تنعقد بها، فالغرض من سد الذرائع هو حماية ما أمر الله تعالى به، وليس الزيادة على ما شرع الله[2].

فمبدأ سد الذرائع إذن يعمل على تحقيق مقاصد الشرع في جلب المصلحة والمنفعة، ودرء المفسدة والمضرة، و((تلك المفسدة التي قد يكون منشؤها الجري على مقتضى القاعدة العامة، وتطبيقها عشوائياً أو آلياً دون بحث للواقع وظروفه، والتبصر بما عسى أن يسفر عنه ذلك التطبيق في ظل تلك الظروف من نتائج. ولا ريب أن العبرة بالنتائج العملية في تطبيق أي تشريع، إذ هي مقاصده. بل لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق المقاصد، أو إذا تحققت نتائج ضررية عكسية، والنتائج الضررية ممنوعة في الإسلام؛ لأنها مناقضة لمقصد الشارع من إنزال الشريعة. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]،

---

(١) **حجية الاستحسان وسد الذرائع**، سلطان، ٨٥.

(٢) انظر: **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٧٩-٤٨٠. **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٩٠٩.

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١]... أي: إن التشريع الضرري ممنوع في الإسلام، وهو بعمومه شامل لتطبيق حكم في ظروف معينة، إذا أفضى ذلك إلى أضرار فادحة بالأمة، ومثل هذا الحكم يصبح ضررياً بالنظر لنتيجته في ظرف معين لا بالنظر لذاته))[١].

وتجدر الإشارة إلى أن الأخذ بمبدأ سد الذرائع يجب ألا يكون مطلقاً بلا حدود، فليس كل ما يظن الإنسان أنه يؤدي إلى المفسدة يؤدي إلى المفسدة بالفعل، فالظن المعتَمد عليه في هذا الصدد هو الظن الغالب القريب من اليقين، وأما مجرد الظن فإنه لا يمكن الاعتماد عليه، وهو سبب لتحريم ما أحل الله تعالى، والتضييق على الناس فيما وسَّع الله تعالى عليهم، وهو يؤدي أيضاً إلى التعسير على الناس بدلاً من التيسير، والتشديد بدلاً من التوسيع المأمور به، ويظهر هذا في كثير من الفتاوى التي صدرت منذ زمن في تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفاز وكثير من الأدوات المتطورة، بحجة سد ذريعة إفضائها إلى المفاسد، وهي لم تصل إلى درجة الظن الغالب القريب من اليقين.

وفي الحقيقة، هنالك كثير من المستجدات والوقائع التي تصدر في كل يوم فيها فتاوى غير مطابقة للواقع، تدل على عدم الإحاطة بالموضوع، وعدم الاعتماد على البيانات الكافية في فهمه، ولذلك يجب دراسة الواقع دراسة معمقة، والاستعانة بأهل الاختصاص في فهم الموضوع، وعدم القول بحرمة أمر اعتماداً على سد الذرائع، إلا بعد التأكد من إفضائه إلى المفسدة، وبذلك يتبيَّن أن فهم الواقع عنصرٌ أساسي لا يمكن تجاوزه عند إعمال مصدر سد الذرائع، وبدون فهم الواقع فإن هذا المصدر يُتخذ وسيلة لتحريم الحلال بغير علم.

---

(١) **المناهج الأصولية**، د.الدريني، ٤٨٦.

المبحث الثالث:
أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمقام

ويتضمن مطلبين كالآتي:

المطلب الأول: أثر الواقع في العرف

المطلب الثاني: أثر الواقع في الاستصحاب

المبحث الثالث:

أثر الواقع في المصادر المرتبطة بالمقام

يُعتبر العرف والاستصحاب من أكثر المصادر اتصالاً بالواقع، ومن أكثر المصادر التي يجب على المجتهد الذي يعتمد عليها عند الاستنباط أن يفهم الواقع المحيط بالمسألة فهماً جيداً؛ لأنها -كحال سابقاتها من المصادر التبعية- تستدعي الرجوع إلى الواقع، والتأكُّد من توافر مناطات الحكم في الواقع، وبذلك يغدو للواقع أثرٌ كبيرٌ عند الاستنباط بالاعتماد على هذه المصادر.

والمقصود بالمقام في عنوان هذا المبحث، هو الظروف المحيطة بالأمر، والحال التي يكون عليها الموضوع، والحيثيات والكيفيات والصفات المتلازمة مع وجود الشيء، ويظهر أنَّ العرف والاستصحاب في الاصطلاح الشرعي يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالمقام الذي يحتويهما. ويتعرَّض هذا المبحث لكل من هذين المصدرين، بالتعريف، وبيان الحجية، وبيان أثر الواقع فيهما عند الاستنباط.

المطلب الأول: أثر الواقع في العرف

العرف إطار من الأُطر الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد، ويؤثر في تحديد شخصيته وسلوكه ونمط حياته، كما يؤثر في بناء قيمه ومبادئه، إلى درجة لا يمكن فيها تجاهل أثره في حياة الفرد والمجتمع، فإن أثره الكبير على حياة الإنسان يجعله يغدو في بعض الأمور قيداً يقيد الإنسان، بحيث تصير مخالفته أمراً صعباً، يتحمل مقابلها الإنسان الضرر؛ لأنه حين يخالف العرف فإنه يخالف قاعدةً يؤمن بها مجموع عموم الناس الذين يعيشون معه في المجتمع، وهذا يكون سبباً في إلقاء الناس اللائمة عليه، ولذلك يُعتبر العرف عاملاً أساسياً في تفسير سلوك الإنسان وتصرفاته من أقوال وأفعال، فأقواله هي تلك الألفاظ التي تعارف الناس على فهمها بمعانٍ معينة، وأفعاله وتصرفاته دلائل على أمور معينة اعتاد الناس القيام بها للتعبير عن قصودهم تجاه أشياء مفهومة.

وبسبب كل هذا فإن التشريع الإسلامي راعى العرف، حتى صاغ العلماء له منظومة محكمةً يُعتمد عليها عند الاستنباط، وظهر أن جانباً من العرف هو محل اعتبار لدى الشرع؛ ولذلك صُدِّر هذا المطلب بوصف العرف بالشرعي لتمييزه عن العرف الذي لا يُعتبر مصدراً في التشريع. ويتركز هذا المطلب على

تحديد معنى العرف الشرعي في الاصطلاح الأصولي، وبيان مدى حجيته لدى العلماء، كما يركز على أثر الواقع في هذا المصدر الاستنباطي عند اعتماد المجتهد عليه في عملية الاستنباط.

أولاً: تعريف العرف

العُرف في اللغة العربية: هو الأمر المعروف المشهور بين الناس، وقد سُمِّي بذلك لأن النفوس تسكن إليه، وخلافه النُكر، ويُطلق العرف على ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم(١)، وفي الحقيقة إن ما ورد في معاجم اللغة العربية من أنَّ العرف هو الأمر المعروف أو المتعارف عليه، إنما هو تعريف للشيء بنفسه، لأن هذين اللفظين من مشتقات العرف، ويبين أحد المعاصرين تطور المعنى اللغوي للعرف فيقول: ((يتضح لنا من النظر في مفهوم العرف اللغوي في عدد من أمهات المعاجم العربية، أنه يفيد عدة دلالات حسية ومجردة، من أهمها دلالة التتابع والتعاقب ودلالة المعرفة، ثم تطور في اللغة ليفيد: الأمر المعروف والمألوف والمستحسن))(٢)، ويتبيَّن من خلال كل ما سبق أنَّ المعنى اللغوي للعرف هو الأمر الشائع المشهور المنتشر بين الناس في مجتمع ما.

وفي الاصطلاح الشرعي وردت عدة تعاريف للعرف والعادة، فلقد قال بعضهم: ((والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملةً))(٣)، وفي تعريف آخر ورد أن ((العرف: ما عرفه العقلاء بأنه حسن وأقرهم الشارع عليه))(٤)، وقريب منه جداً ما جاء عن بعضهم من أنَّ العرف هو ((كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة))(٥)، وسواءً أُنسب التعارف إلى الناس، أو العقلاء، أو النفوس، فإن هذه العبارات جميعاً لا تصلح لتعريف العرف؛ لما فيها من تعريف الشيء بنفسه، وتكرار ألفاظ المعرَّف في التعريف، وهذا لا يصح في الحدود المنطقية؛ وأما العادة فقد ورد في تعريفها أنها: ((الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية))(٦)، والأمور التي تتكرر مع وجود علاقة عقلية لا تُسمَّى عادة، مثل تكرر حدوث الأثر بتكرار حدوث المؤثر، كأثر النار في الإحراق، فمثل هذه الأمور ترجع إلى التلازم العقلي؛ وقد جاء في

---

(١) انظر: **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، مادة: عرف، ٤/ ٢٨١. **كتاب العين**، الفراهيدي، ٢/ ١٢١. **المعجم الوسيط**، الزيات، مادة: عرف، ٢/ ٥٩٥.

(٢) **جدل الأصول والواقع**، ذويب، ٣٢٢.

(٣) **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ٢٩. **رفع الحاجب**، السبكي، ٢/ ٨٠.

(٤) **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٥٢.

(٥) **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٤٨.

(٦) **التقرير والتحبير**، الحاج، ١/ ٣٥٠.

بعض التعريفات أنَّ ((العادة: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعاودوا له مرة بعد أخرى))[1]، ويظهر من خلال هاتين العبارتين أن معنى العادة يقتضي تكرار الشيء تكراراً كثيراً، بحيث لا يكون وقوعه وقوعاً بطريق الاتفاق، بل بطريق القصد والاعتياد[2]، وهذا ما يبيِّنه الشيخ الزرقا في تعريف العادة إذ يقول: ((العادة: هي الاستمرار على شيء مقبول للطبع السليم والمعاودة إليه مرة بعد أخرى))[3]، ونتيجة تكرر لفظ المعاودة الذي يُعتبر من ألفاظ المعرَّف في العبارات السابقة، لا بد من محاولة تعريف العادة بأنها: **"ما استمر عليه الناس مرة بعد أخرى حتى صارت هي الشائع لديهم"**، والمقصود بـ (ما استمر عليه الناس): هو ما يكررونه من الأقوال والأفعال تكراراً كثيراً، حتى يشيع فيما بينهم ويغلب على غيره من الأقوال والأفعال، إذن، ((فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق (أي ما ينطبق عليه من حالات)، وإن اختلفا من حيث المفهوم))[4]، فكلاهما يشمل ما شاع بين الناس من الأقوال والأفعال، والأفعال، ولا فارق بينهما لدى أهل الشرع.

وتشير بعض العبارات الواردة في تعريف العرف والعادة إلى اشتراط عدم مخالفة الشرع، وهذا شرطٌ لا بدَّ منه حين يكون المقصود بالعرف العرف المقبول شرعاً، وهذا ما سار عليه بعض المعاصرين فقال: ((العرف ما اعتاده الناس وألفوه وساروا عليه في أمورهم، فعلاً كان أو قولاً، دون أن يعارض كتاباً أو سنةً))[5]، ولم يذكر أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي هذا القيد، حيث عرف العرف بقوله: ((هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهو بمعنى العادة الجماعية))[6]، ومن خلال كل ما سبق يمكن تعريف العرف بأنه **"ما اعتاده الناس وشاع في أقوالهم وأفعالهم مما لا يخالف الشرع"**، وبهذا التعريف يظهر أنَّ ضابط العرف المقبول شرعاً مصدراً من مصادر الأحكام: هو ما اتصف بالاطراد والشيوع وعدم مخالفة الشرع، أما غير ذلك من الأعراف الغير مطردة، أو غير الشائعة، أو التي تخالف الشرع، فهي أعراف بالية لا يصح الاستناد عليها في تشريع الأحكام مطلقاً؛ كما يظهر من خلال هذا التعريف أيضاً أن العرف في أصله ينقسم إلى: عرف قولي وعرف عملي، أما العرف القولي: فهو حين يعتاد قوم إطلاق لفظ لمعنى معين،

---

(1) **قواعد الفقه**، المجددي، ١/ ٣٦٩.

(2) انظر: **غمز عيون البصائر**، الحسيني، ١/ ٢٩٥.

(3) انظر: **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ٢١٩.

(4) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٨٢٩. **علم أصول الفقه**، خلاف، ٨٩.

(5) **أصول الفقه**، البرديسي، ٣٣٣. وانظر: **شرح القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ٢١٩.

(6) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٨٢٨.

بحيث لا يتبادر غيره عند سماعه، كإطلاق لفظ الدابة على الحمار دون غيره من الدوابِّ، وأما العرف العملي: فيُقصد به ما يعتاد عليه الناس في تصرفاتهم، كتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، وبيع المعاطاة، وغير ذلك كثير.

وقد يكون العرف عاماً أو خاصاً، فأما العرف العام فكإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع أو على دابة مخصوصة عند قوم كالفرس عند أهل العراق والحمار عند غيرهم، ومفهوم الدابة في اللغة يطلق على كل ذاتٍ دبَّت على الأرض، ولكن أهل العرف خصُّوا هذا اللفظ في هذه المعاني دون غيرها، وغلب استعمالها حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن عند إطلاقها، وأما العرف الخاص فكاصطلاحات أهل كل علم حين يخصون الألفاظ بمعانٍ معينة تخالف المفهوم اللغوي الأصلي، مثل: اصطلاح النحوي في الرفع والنصب والجر، فاستعمال أهل النحو لهذا المصطلح للدلالة على معنى معين استعمالاً غالباً، جعل المتبادر إلى الذهن عند استخدامه هو ذلك المعنى، فليس المقصود بالرفع في عرف أهل النحو ما يشير إلى جعل الشيء عالياً، وإنما المقصود به حركة الضمة على الكلمة المعربة(١).

وبعد تحديد معنى العرف في الاصطلاح الأصولي، تجدر مراجعة تعريف الواقع، لمحاولة تحديد الصلة بين الواقع والعرف، فلقد سبق في تعريف الواقع أنه **"ما عليه الفرد والمجتمع، وما يؤثر فيهما، في زمان ومكان ما"**، وسبق بيان معناه في أن الواقع يمثل الهيئات والكيفيات التي يكون عليها الفرد والمجتمع، من السلوك والتصرفات والصفات، كما يشمل الواقع ما يؤثر في الفرد والمجتمع من الظروف والأحوال والعادات والأعراف والتقاليد والقوانين والنظم، وبذلك يظهر أن العرف هو محدد أساس من محددات الواقع؛ باعتباره قانوناً ناظماً لسير الواقع، ولكن هذا لا يعني أن الواقع دائماً متأثر بالعرف ولا يؤثر به، بل إن هنالك علاقة عكسية يؤثر فيها الواقع في العرف، وأكثر ما يساعد على البرهنة على وجود هذا الأثر، هو تغير الأعراف والعادات المتواصل، واختلافها باختلاف الزمان والمكان والأشخاص والبلدان، وهذا يدل على عمل الواقع في العرف وأثره فيه، فما دام الواقع متغيراً ومتجدداً، فإن الأعراف والعادات تتغير وتتجدد دائماً، فإن أي تغير في أي جانب من جوانب الواقع، سواءً المتعلقة بالفرد كطبيعة المعيشة والسلوك، أو طبيعة العلاقات في المجتمع، وطرق التصرفات، كل ذلك قد يؤثر بشكل مباشر على الأعراف والعادات، فإذا كانت الأعراف أن المعاملات التجارية لا يمكن الاعتداد بها في الزمان الماضي، إلا بعقد الصفقات المبرمة في جلسات مباشرة بين الأطراف المتعاقدة، وتوافر وثائق ورقية وتواقيع معينة، فإن تغير الواقع وتطور سلوك الإنسان في استخدام شبكة المعلومات (الأنترنيت) ساهم في تغيير هذا

---

(١) انظر: **المنثور**، الزركشي، ٢/ ٣٧٧. **البحر المحيط**، الزركشي، ١/ ٣٩٣.

العرف، فصارت العقود الالكترونية المبرمة على الشبكة بين طرفين معتداً بها، وقد يكون كل منهما موجوداً في بلد بعيد عن الآخر، بل ولعل الأيام القريبة القادمة سوف تفرز قوانين تراعي الأعراف السائدة في استخدام شبكة المعلومات، بحيث تجرم من يوجه الإساءة أو الشتم للأطراف الآخرين عبر شبكة المعلومات.

وفي الحقيقة، إن هذه الطرق في التعبير عن الرأي وإرادة التعاقد، أصبحت عرفاً شائعاً وملزماً بين الناس، ولا تنكره الشريعة الإسلامية؛ لأنه لا يتعارض مع مبادئها ومقاصدها، وهذه الأعراف لم تكن موجودة في الواقع فيما سبق من العصور، لأن الواقع لم يكن مؤهلاً لإفرازها أصلاً.

وإذا تبيَّن أن الواقع يؤثر بشكل مباشر في صناعة الأعراف والعادات، وأنَّ تغيره سبب أساس في تغير هذه الأعراف والعادات، كان لا بد للمجتهد الذي يعتمد على العرف في الاستنباط من معرفة العلاقة الوطيدة بين الواقع والعرف، والتأكد من شيوع العرف الجديد، واطراده، وعدم مخالفته للشرع؛ لتتوافر فيه عناصر الإلزام، وليمكن تأسيس الأحكام بناءً عليه، كما يجب على المجتهد التنبُّه إلى أي تغييرات قد تحصل في العرف، من خلال فهم الواقع فهماً دقيقاً، ومعرفة آثاره في تغيير الأعراف، فالإنسان المنعزل عن تطور الحياة، والذي لا زال يمارس الحياة بنفس الرتابة التي كانت عليها قبل عشرات السنين، والذي لم يطلع على آثار الواقع في صناعة الأعراف وتغيرها، لن يتمكن من استنباط الحكم الشرعي المناسب والصحيح للمسائل المستجدة.

ثانياً: حجية العرف

وردت كثير من العبارات في مصنفات الأصوليين تدل على اعتبار العرف حجةً شرعيةً في استنباط الأحكام، ومن ذلك ما شاع من القول بقاعدة: (العادة محكمة)، ولقد اشتهرت هذه القاعدة كثيراً لدى علماء المذاهب كافة، واعتُبِرت مع بعض القواعد الأخرى أساساً للمذهب الشافعي، والمقصود بهذه القاعدة أنَّ العادة معمول بها شرعاً[(١)].

---

(١) انظر: **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٨٥٢-٣٨٥٣. **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٧. **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، ٤/ ٤٤٨-٤٥٠. **حاشية العطار**، ٢/ ٣٩٩. **القواعد الفقهية**، الزرقا، ١/ ٢١٩.

ومستند هذه القاعدة عند العلماء قولُ الله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩ ﴾ [الأعراف:١٩٩][1]، والمقصود بالعرف هنا: الأمر المعروف بين الناس والذي يعرف حُسنه كل أحد، من قول حسن أو فعل جميل، مما لم تنكره الشريعة، كما ذكر ذلك غير واحد من المفسرين[2].

ويُستدلُّ على العرف أيضاً بما رُوي عن عبد الله بن مسعود ﷺ من الحديث الموقوف: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، ولقد أخرج هذا الحديث الإمام الحاكم في مستدركه موقوفاً على سيدنا عبد الله بن مسعود ﷺ، وقال عقبه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[3]، وقال عنه الإمام الزيلعي: ((غريبٌ مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق))[4]، ومثله قال الإمام ابن حجر: ((لم أجده مرفوعاً، وأخرجه أحمد موقوفاً))[5].

---

(١) يرى بعض المعاصرين أنَّ هذه الآية لا تنهض للدلالة على أنَّ العرف مصدر تشريعي، فيقول: ((ومحصلة القول: إن الآية المتضمنة للعرف لا تصلح حجة على حجية العرف بوصفه مصدراً للأحكام؛ لأن دلالة العرف غير متفق عليها، ولأننا لا يمكن أن نتصور أن يأمر القرآن بالعرف -أي عادات الناس- والحال أنه جاء ليغير قسماً مهماً من هذه المنظومة المتوارثة)). **جدل الأصول والواقع،** د.ذويب، ٣٢٧. وفي الحقيقة، إن دلالة لفظة العرف وإن لم يكن متفقاً على معناها في هذه الآية بالذات، ولكن مفهوم العرف المصدر التشريعي متفق على معناه بين العلماء، كما أنه لا إشكال في إنكار الشرع للأعراف والعادات والتقاليد، ولا أثر لذلك على حجية العرف الذي يُعتبر مصدراً تشريعياً؛ والسبب في ذلك أنَّ ما جاء الشرع لإنكاره وردِّه، هو غير ما اعتبره وأثنى عليه وعوَّل عليه، ومما يؤكد على ذلك قول النبي ﷺ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"، والمقصود الظاهر من هذا الحديث: أنَّ الإسلام لم ينكر كل ما كان عليه المجتمع من الأعراف والتقاليد والعادات، وإنما كان ينكر بعضاً من ذلك. وهذا الحديث أخرجه أحمد ومالك الحاكم، وقال عقبه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه على ذلك الذهبي: **المستدرك على الصحيحين،** الحاكم، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، ومن كتاب آيات رسول الله ﷺ، رقم٤٢٢١، ٢/ ٦٧٠. **مسند أحمد،** ومن مسند بني هاشم، مسند أبي هريرة ﷺ، رقم٨٩٣٩، ٢/ ٣٨١. **موطأ مالك،** كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم١٦٠٩، ٢/ ٩٠٤.

(٢) انظر: **تفسير الواحدي،** ١/ ٤٢٨. **تفسير ابن كثير،** ٢/ ٢٧٨. **تفسير الصنعاني،** ٢/ ٢٤٥. **تفسير البغوي،** ٢/ ٢٢٤. **تفسير السعدي،** ١/ ٣١٣.

(٣) أخرجه أحمد والحاكم وقال عنه: صحيح الإسناد، وقال عنه الذهبي: صحيح: **مسند أحمد،** مسند المكثرين من الصحابة، رقم٣٦٠٠، ١/ ٣٧٩. **المستدرك على الصحيحين،** كتاب معرفة الصحابة، رقم٤٤٦٥، ٣/ ٨٣. وهو موقوف حسن كما قال السخاوي. انظر: **المقاصد الحسنة،** السخاوي، ١/ ٥٨١، وانظر: **كشف الخفاء،** العجلوني، ٢/ ١٨٨.

(٤) **نصب الراية،** الزيلعي، ٤/ ١٣٣.

(٥) **الدراية في تخريج أحاديث الهداية،** العسقلاني، ٢/ ١٨٧.

ولا تتوقف حجية العرف على هذين الدليلين فحسب، بل هنالك العديد من الآيات التي أمرت باتباع العرف في كثير من الأمور، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:١٩]، والمراد: ما يتعارفه الناس فيما بينهم في الزواج.

ولقد قال الإمام الزنجاني: ((الأحكام الشرعية غير مبنية على الحقائق العقلية بل على الاعتقادات))[١]، والمقصود بهذه العبارة النفيسة: أن الأحكام الشرعية لا تُفسَّر بناء على الحقائق العقلية المجردة، بل تُفهم بحسب الاعتقادات السائدة في المجتمع الذي شُرعت فيه، أي: بحسب العرف الجاري بين الناس، كما وردت عبارات كثيرة لدى العلماء تؤكد أن ((اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تُعدُّ كثرةً، فمن ذلك: سن الحيض والبلوغ والإنزال وأقل الحيض والنفاس والطهر وغالبها وأكثرها...))[٢]، وإذن، ((كل فعل رُتِّب عليه الحكم ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يُعدُّ قبضاً وإيداعاً وإعطاءً وهديةً وغصباً، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال ذلك مما هو كثير))[٣]، كل ذلك يُحكم فيه بما جرت به العادة.

ويُشترط للاعتداد بالعادة: الاطراد، فأما إذا كانت العادة مضطربة فلا اعتبار لها، ومن الأمثلة على ذلك: أن يبيع شخص لآخر شيئاً بدراهم، فالمقصود هو الدراهم النقدية، أي: النقد الغالب استعماله في البلد، أما إذا اضطربت العادة في البلد، فيجب البيان من البائع.

كما يُشترط ألا تتعارض العادة مع الشرع، فلو جرت العادة بالوصية للورثة فإنها لا عبرة فيها، لأن الشرع قرر أنه لا وصية لوارث[٤]، وفي الحقيقة فإن التعارض بين عرف الاستعمال والعرف الشرعي لا يخلو من حالتين: **الأولى**: أن لا يتعلق بالعرف الشرعي حكم: وفي هذه الحال يُقدَّم عرف الاستعمال عليه، ومثاله: إذا حلف ألا يأكل لحماً، فإنه لا يحنث بأكل لحم السمك، رغم أنه يسمى لحماً في عرف الشرع، إذ سمَّاه الله تعالى لحماً، وكذلك ما لو حلف ألا يجلس على بساط، فإنه لا يحنث إن جلس على الأرض، وهي تسمى بساطاً في العرف الشرعي، وسبب تقديم عرف الاستعمال: أن أهل العرف يستخدمون تلك الأسماء للدلالة على هذه المعاني، ولأن تسمية الشرع لم يتعلق بها تكليف، فصحَّ العدول عنها إلى غيرها،

---

(١) **تخريج الفروع على الأصول**، الزنجاني، ١/ ٢٢٦.

(٢) **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٩٠.

(٣) **المدخل**، ابن بدران، ١/ ٢٩٨. وانظر: المنثور، الزركشي، ٢/ ٣٩١.

(٤) انظر: **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٩٠-٩٣. الفروق مع هوامشه، القرافي، ٣/ ٢٨٢.

ولأن الله تعالى يؤاخذ الإنسان بنيته. **والثانية:** أن يتعلق بعرف الشرع حكم: وفي هذه الحال يُقدَّم عرف الشرع على عرف الاستعمال، كما إذا حلف أن لا يصلي، فإنه لا يحنث إلا بذات الركوع والسجود والصلاة المعروفة شرعاً، ولا يحنث بمجرد التسبيح، ولو حلف ألا ينكح فإنه يحنث بمجرد العقد لا بالوطء(١).

ومن خلال ما سبق يتبين عدم صحة ما ذهب إليه بعض المعاصرين، من أنه لا يصح الاستدلال بالآية الآمرة بالأخذ بالعرف على حجية العرف بوصفة مصدراً للأحكام، معللاً ذلك بأن العرف غير متفق عليه، وأنه لا يمكن أن يُتصوَّر أن يأمر القرآن بالعرف وعادات الناس وقد جاء ليغير قسماً منها(٢). والجواب على هذا الإشكال سهل وبسيط، يتمثل في أن العرف لا يستندل على آية واحدة، بل على مجموع الآيات التي دعت إلى الاعتداد به، والمقصود بالعرف الذي يُعتبر مصدراً في التشريع، هو ما لا يخالف أدلة الشرع.

وإذا ظهر كل ما سبق من الأدلة على حجية العرف، والنصوص الدالة على اعتماد كثير من الأصوليين عليه في الاستنباط، واعتباره مصدراً تشريعياً، فتجدر الإشارة إلى أن المذهب المالكي هو من أكثر المذاهب تصريحاً بحجية العرف ومصدريته في التشريع، حتى إن المالكية قالوا بأن العرف يخصص النص العام، فمن قال لشخص: وكلتك على بيع هذه السلعة، فهذا اللفظ عام في كل زمان ومكان، ولكن إذا كان العرف أن تلك السلعة تُباع في سوق مخصوص أو في زمان مخصوص، فإن العرف يخصص ذلك العموم(٣).

وأما الشافعية والحنابلة فلم يرد عندهم تصريح يفيد الاحتجاج بالعرف، إلا أن بعض التطبيقات الواردة في كتبهم تدل على أخذهم بالعرف كان على نطاق ضيق، فالشافعية يقولون بتخصيص النص الصادر عن البشر بالعرف، دون النصوص الصادرة عن الشرع؛ لأن الشرع وُضع على المصلحة أو إرادة الله تعالى، ولم يُوضع على العرف(٤)، ((فرفضوا تخصيص النص العام بالعرف، قولياً كان أو فعلياً، بحجة أن النص أقوى من العرف، لذا فإن ما هو بشري لا يمكن أن يقضي على ما هو شرعي))(٥)، وعلى الرغم

(١) انظر: **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ١/ ٩٣. المنثور، الزركشي، ٢/ ٣٧٧-٣٨٠. **الفروق مع هوامشه**، القرافي، ٣/ ٢٨٣.

(٢) انظر: **جدل الأصول والواقع**، ذويب، ٣٢٧.

(٣) انظر: **مواهب الجليل**، المغربي، ٥/ ١٩٤. **الذخيرة**، القرافي، ٦/ ٣٥٥. **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٣٣٥.

(٤) انظر: **مغنى المحتاج**، الشربيني، ٣/ ٥٥. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ١/ ١٩٣.

(٥) **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٣٥٨.

من عدم تصريح الإمام الشافعي بحجية العرف، إلا أنه وردت عنه عبارات في كتابه (الأم) تدل على اعتداده به واعتماده عليه، ومن ذلك قوله: ((وانظر إلى المسروق، فإن كان في الموضع الذي سُرق فيه تنسبه العامة إلى أنه في مثل ذلك الموضع محرز، فاقطع فيه، وإن كانت العامة لا تنسبه إلى أنه في مثل ذلك الموضع محرز فلا يُقطع))[١]، فهذه العبارة تدل على أنَّ المرجع لدى الإمام الشافعي في تقدير الحرز، هو ما يتعارف عليه الناس في زمان السرقة، وأما الحنابلة فقد وردت عندهم تطبيقات تدل على اعتدادهم بالعرف، ومن ذلك: أن من اشترى معيباً لم يعلم بعيبه، كان له رده؛ لأن العرف الشائع بين الناس أن الإنسان لا يشتري إلا ما يظن الحظ فيه[٢]، ومن ذلك: أن المعتبر في الأسماء العرفية هو العرف وليس الحقيقة، فإذا شاع واشتهر المجاز حتى غلب على الحقيقة كلفظ: (الدابة) و(الظعينة)، فلفظ (الدابة) يُطلق في الحقيقة على كل ما يدبُّ على الأرض، ولكنه في العرف يُطلق على الخيل والبغال والحمير دون غيرها، ولفظ (الظعينة) هو في الأصل يُطلق على الناقة التي يُظعن عليها، ولكنه شاع استخدامه في العرف للمرأة.

ولقد تطورت منزلة العرف في المذهب الحنفي إلى أن أصبح مصدراً مستقلاً في استنباط الأحكام، وصار مخصصاً للعموم ويُترك به القياس، فالقياس عند الحنفية مثلاً: عدم صحة وقف المنقول لعدم توافر شرط التأبيد والدوام فيه، ولكن إذا جرى التعامل بوقفه فالثابت بالعرف كالثابت بالنص، وكذلك أجاز الحنفية الاستصناع بالعرف مع أنه مخالف للقياس[٣]، وغير ذلك من المسائل الكثيرة التي تعتمد على العرف.

وما دامت الآية التي اعتمد عليها الأصوليون غير قاطعة في الدلالة على حجية العرف، وما دام الحديث موقوفاً على سيدنا عبد الله بن مسعود ﷺ، فإن العرف لا يمكن أن يُعتبر مصدراً شرعياً مستقلاً، بحيث يمكن الاعتماد عليه دون غيره من المصادر الأخرى؛ لأن الأدلة على حجيته ظنية لا تنهض لذلك، بل هو مصدر تشريعي غير مستقل، يجب عند الاعتماد عليه النظر في المصالح والمآلات والمقاصد، كما يجب النظر في حاجات الناس وأحوالهم، حتى يمكن إنشاء الحكم الشرعي القائم على المستند المقبول، ويمكن ضرب المثال على ذلك بما تقوم به الشركات من ضمان منتجاتها لمدة سنة أو سنتين أو أكثر من ذلك، كالساعات والغسالات والأجهزة الكهربائية والإلكترونية، ضمن شروط معينة وضوابط واضحة

---

(١) **الأم**، الشافعي، ٦/ ١٤٨.

(٢) انظر: **الكافي**، المقدسي، ٢/ ٢٧٣.

(٣) انظر: **الدر المختار**، الحصكفي، ٤/ ٣٦٤. **حاشية ابن عابدين**، ٤/ ٣٦٤. **المبسوط**، السرخسي، ١٥/ ٩٠. **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٣٣٨.

مانعة من النزاع، فهذا العرف -بالنظر إليه بشكل مجرد ومستقل- لا يمكن الاعتماد عليه في تصحيح هذه المعاملة، لتعارضه مع النهي عن بيع وشرط، ولكن يمكن التعويل عليه بعد النظر في حاجة الناس إليه، ورفعه الحرج عنهم، وكذلك بعد النظر في مقاصد العقد ومدى تحققها بوجود هذا العرف، ويرى أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي صحة مثل هذا النوع من المعاملات؛ لأنه مبني على عرف يحقق مقاصد العقد، ويمنع حصول النزاع بين الطرفين، فالعرف إذن مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، فلا يُعتبر إذن مصدراً شرعياً مستقلاً بنفسه(١).

وبسبب علاقة العرف المباشرة بالحياة اليومية التي يعيشها الإنسان، فإن له أهميةً كبيرة في تشريع الأحكام؛ لأن من خلاله يتم فهم كثير من النصوص الشرعية، التي لا يمكن أن تُفهم إلا بمعرفته والتعويل عليه، فالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة الواردة في زمن النبوة، يجب فهمها في إطار المعاني التي كانت تُفهم في ذلك الزمن في العرف الجاري، ولذلك غدا من المعروف أن العرف وسيلة من وسائل تفسير النصوص، بل إن الاستعمال العرفي الشائع يعتبر مقدماً على الحقيقة اللغوية، وهذا ما يسمى بالنقل، وحقيقته تحصل حين يكثر استعمال الناس للمعنى المجازي، ويشتهر فيما بينهم، لدرجة أن تصبح الحقيقة اللغوية مهجورة أو نادرة الاستعمال، فالعرف إذن وسيلة مهمة في تفسير النصوص الشرعية، كما هو وسيلة في تفسير النصوص البشرية، كالأيمان والنذور وألفاظ العقود، ولذا يُشترط لفهم الواقع معرفة اللغة العربية لنزول الشرع بهذه اللغة، كما يُشترط لفهم الواقع معرفة اللغة الشرعية، التي لا يمكن أن تُعرف إلا من جهة الشرع، ويُشترط أيضاً فهم اللغة العرفية التي ترجع إلى عادة الناس وأعرافهم، مثل: البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، وهذه الأمور لم يحدها الشرع بحد معين، بل تركها لأعراف الناس وما اعتادوا عليه(٢).

كما يُعتبر العرف دليلاً مهماً في فصل الحقوق في المعاملات التجارية، ويمكن الاعتماد عليه في تفسير صيغة العقد وتحديد مقتضياته، ويُلجأ إلى العرف عند اختلاف المتبايعين على تحديد المقصود من صيغة العقد، فمن باع سلعة بمائة ولم يسمِّ شيئاً، وجب على المشتري أن يدفع له من صنف النقد الغالب في البلد دون غيره من البلدان، فيدفع له مئةً من الليرات السورية إذا كان في سوريا، ومئةً دينار أردني إذا كان في الأردن، ولا يصح للبائع أن يطالب المشتري بمائة دولار، إلا إذا شاع استخدام الدولار، وتعارف عليه الناس، وغلب على الاستعمال أكثر من العملة المحلية الرائجة. وللعرف دورٌ كبير ومهم في فض

(١) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٨٣٤-٨٣٧.

(٢) انظر: **التأصيل الشرعي**، د.بيهي، ٤٣٣-٤٣٦.

النزاعات بين الخصوم في القضاء، والحق يكون إلى جانب من يوافق العرف، ولا يقتصر ذلك على الألفاظ، بل يشمل ذلك التعامل المتعارف عليه، فتسليم مفتاح البيت للمؤجر يعتبر أمارة عرفية على نزع المسؤولية عن المؤجر، ووضعها على المستأجر.

وليس من المبالغة القول: إن العرف ثمرة من ثمار الواقع، وتغير الواقع سبب في تغير العرف، ولذا يصح القول: ((إن العرف تولده الحاجات المتجددة المتطورة، ثم يكون نظاماً حاكماً تدور به وعليه عجلة المعاملات بين الناس، ويكشف عن معاني كلامهم ومراميه، ويرسم حدود الحقوق والالتزامات، وينير محجة القضاء))[1]، فالعرف أبداً متأثر بالواقع وتغير الزمان والمكان والأشخاص والبلدان، فالتغير الحاصل في الواقع، يؤثر بشكل مباشر في العرف، وهذا معروف لدى العلماء، إذ كثيراً ما يفتي المتأخرون منهم بخلاف ما أفتى به المتقدمون، ويقولون: هذا اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان.

وبناءً على كل ما سبق يتبيَّن أنَّ الاعتماد على العرف في تشريع الأحكام لا بد فيه من ضوابط وأسس، تتمثل في ضرورة فهم المجتهد للواقع الذي يفتي فيه فهماً دقيقاً يدرك فيه الموضوع إدراكاً كافياً لبناء الحكم، وضرورة معرفة المجتهد للأعراف والعادات السائدة، وإدراكه أن من الأعراف ما هو عرف خاص ببلد معين يختلف باختلاف البلدان، ومنها ما هو عام في جميع البلدان، ومنها ما هو خاص بأهل صنعة أو علم أو جماعة من الناس، كما يجب على المجتهد أن يدرك العلاقة القائمة بين الواقع والعرف، وآثار تغير الواقع وتطوره في تغير الأعراف، كما يجب على المجتهد التأكد من عدم مخالفة العرف للشريعة، والتأكد من انسجامه مع مقاصدها وغاياتها، وعند ذلك يمكن للمجتهد الاستنباط بالاعتماد على هذا المصدر التشريعي، استنباطاً منضبطاً يحافظ على روح التشريع الإلهي، الذي يراعي أوضاع البشر، فلا يصير تشريعاً إنسانياً مجرداً، يعتمد على ما تعارف عليه الناس، مغفلاً دور الواقع في التغيرات العرفية، أو مغفلاً دور الشرع في تسديد الأعراف وتصحيحها، فالأعراف تتغير وتتجدد بتجدد الواقع وتغيره، وهنالك كثير من هذه الأعراف تُعتبر أعرافاً فاسدةً لا يُقر بها الشرع، فلا يمكن التعويل عليها في التشريع.

المطلب الثاني: أثر الواقع في الاستصحاب

يعتبر الاستصحاب من أكثر المصادر الشرعية ارتباطاً بالمقام، فهو يؤكد على استمرار الأمر الواقع في الزمان الماضي إلى الحاضر، إذا لم يطرأ دليل يقتضي تغييره، فالاستصحاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع،

---

(١) **فقه الواقع**، د.حصوة، ٦٩.

ومن هنا كان للواقع أثر في هذا المصدر التشريعي عند الاستنباط. يتعرض هذا المطلب لتعريف الاستصحاب وبيان أنواعه وحجيته، ويركز من خلال ذلك كله على أثر الواقع في مصدر الاستصحاب.

أولاً: تعريف الاستصحاب

الاستصحاب في اللغة العربية: هو طلب المصاحبة، والمصاحبة: هي المعاشرة والملازمة، وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه(١)، فمعنى الاستصحاب في اللغة إذن يتمحور حول طلب ملازمة شيء لشيء واستمراره برفقته.

وأما الاستصحاب عند الأصوليين، فقد سماه كثير من الأصوليين: (استصحاب الحال)، وورد العديد من التعاريف له، منها ما اعتبر استصحاب الحال هو «البقاء على حكم الأصل»(٢)، والمقصود بالأصل هو الدليل، ولذلك جاء في تعريف آخر أنه «دوام التمسك بالدليل حتى يأتي ما يغيره»(٣)، بينما وضّح بعضهم معناه: «أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل»(٤)، فيما يرى بعض الأصوليين أن الاستصحاب هو: «أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم تتغير الحالة فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة»(٥)، وفي تعبير آخر: «الاستصحاب هو ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول ؛ لعدم وجود ما يصلح أن يكون مغيرا بعد البحث التام»(٦).

وفي الحقيقة فإن هذه التعاريف تنقسم إلى قسمين: **القسم الأول** يشمل استصحاب الإثبات والنفي، وهما التعريفان الأول والثاني، وأما **القسم الثاني** فيشمل استصحاب الإثبات دون النفي، وهو ما جاء في التعاريف الأخرى، وقد ورد عن الإمام ابن القيم تعريفٌ يشمل هذين القسمين، فقد قال: «فالاستصحاب استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً»(٧)، ولقد سار أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي في تعريف الاستصحاب على هذا المنوال، فقال عنه: «هو الحكم

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: صحب، ١/ ٥١٩. **مختار الصحاح**، الرازي، مادة: صحب، ١/ ١٤٩. **تاج العروس**، الزبيدي، مادة: صحب، ٣/ ١٨٦.

(٢) **رسالة في أصول الفقه**، العكبري، ١/ ١٣٤.

(٣) **إجابة السائل**، الصنعاني، ١/ ٢١٦.

(٤) **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٢٧.

(٥) **المعتمد**، البصري، ٢/ ٣٢٥.

(٦) **رفع الحاجب**، السبكي، ٤/ ٥٠٤.

(٧) **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ١/ ٣٣٩.

بثبوت أمر أو نفيه في الزمان الحاضر أو المستقبل، بناء على ثبوته أو عدمه في الزمان الماضي، لعدم قيام الدليل على تغييره))[1].

وبعد النظر في التعريفات السابقة يتبيَّن أن مقصود الأصوليين من الاستصحاب واحد، ولكنهم عبروا عنه بعبارات مختلفة، ويظهر أنَّ ما جاء عند بعض الأصوليين من حصر الاستصحاب باستدامة الإثبات دون النفي، لم يكن أمراً مقصوداً، والدليل على ذلك: ما نُقل عنهم من تطبيقات تبين أن الاستصحاب هو استصحاب حال الإثبات والنفي، ومن أشهر ما نُقل عنهم استصحاب البراءة الأصلية، ولهذا يمكن تعريف الاستصحاب بأنه: **"استمرار العمل بالدليل حتى يثبت ما يغيره"**، وهذا التعريف يحد الاستصحاب بما يقوم به المجتهد من التمسك بالعمل بالدليل المثبت أو النافي، ما لم يأتِ دليل آخر يدعو إلى العمل بخلاف الأول، ولفظة (الدليل) في التعريف تشمل الأدلة المنقولة والأدلة المعقولة التي يعتدُّ بها الشرع.

ويتبيَّن من خلال تعريف الاستصحاب أنه مصدر يعتمد على الأدلة، وأنه لا يمكن إثباته بدونها، فليس الواقع هو الذي دل على وجوب الاستصحاب، بل الأدلة المعتبرة في الشرع دلت على وجوب استصحاب الواقع إلى المستقبل، ما دام لم يظهر ما يقتضي التغيير أو النقض.

ثانياً: أنواع الاستصحاب

لقد ذكر العلماء عدة أنواع للاستصحاب، يصح بعضها وبعضها لا يصح، وهي كالآتي[2]:

١-استصحاب البراءة الأصلية: دلت الأدلة على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وهذا معلوم بدليل العقل قبل ورود الشرع، فلما ثبت عن النبي ﷺ وجوب الصلوات الخمس، لم يمكن القول بوجوب صلاة سادسة، لأنه لم يرد دليل من الشرع يثبتها، فالأصل البقاء على النفي الأصلي، فكلما أوجب الشرع عبادةً من العبادات، كانت الذمة مشغولة بها دون غيرها، فإذا انتهى وقتها عادت الذمة بريئة، فالعقل قاصر عن إثبات الأحكام، إلا أنه قادر على نفي الأحكام حتى يثبت دليل من السمع؛ لأنه لو كان يوجد دليل من السمع لانتشر ونُقل ولما خفي عن جميع الأمة، وهذا ينزل منزلة العلم بعدم الدليل لا عدم العلم بالدليل،

---

(١) **أصول الفقه الإسلامي**، د.الزحيلي، ٢/ ٨٥٩.

(٢) انظر: **المستصفى**، الغزالي، ١/ ١٥٩-١٦٠. **التلخيص**، الجويني، ٣/ ١٢٨-١٢٩. **رسالة في أصول الفقه**، العكبري، ١/ ١٣٥-١٣٨. **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ١/ ٣٣٩-٣٤٣. **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، ١/ ٥٢٦. **أصول السرخسي**، ٢/ ٢١٥-٢١٦. **المسودة**، آل تيمية، ١/ ٤٣٤. **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٥٥.

فالمجتهد القادر على الاستقصاء والمطلع على مدارك الأدلة، إذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب صلاة الوتر مثلاً، فوجد أنها ضعيفة، ولم يظهر له دليل بالرغم من شدة بحثه وعنايته بالبحث، فإنه يغلب على ظنه انتفاء الدليل، وهذا الظن يستند إلى بحث واجتهاد، ولذلك ينزل منزلة العلم؛ لأن الشرع لا يكلف بما لم يبلُغنا، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين، أما الحنفية فيذهبون إلى أن دوام الحكم على ما دل عليه الدليل لا يعتمد على الاستصحاب وعدم وجود المغيِّر، بل يعتمد على موجب الحكم، فالاستصحاب إذن عندهم يصح في الدفع، أي يصح في رد دعوى تغيير الحال، ولكنه لا يصح حجة في بقاء الأمر على ما كان عليه(١).

فما دام الأصل براءة الذمة حتى يشغلها تكليف من الشرع بدليل من الأدلة، فهذا يؤكد على الإباحة الأصلية، فكل ما هو مخلوق في الكون هو مباح للإنسان ومسخَّر له، حتى يثبت دليل من الشرع يدل على عكس ذلك، لأن الأصل براءة الذمة، وهذا يعني أن الإنسان غير مكلف بوجوب أو حرمة إلا بالأدلة، وما لم تأتِ الأدلة فالأصل هو الإباحة، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ [البقرة:٢٩]، وهذه الآية تدل على أن كل ما هو مخلوق في الأرض، خُلق لمنفعة الإنسان؛ لأن إضافة المخلوقات إلى البشر جاءت بلام التمليك التي تفيد الحل، فهذا دليل واضح على أن الأصل في جميع الأشياء الإباحة، ما لم يرِد دليل يبين غير ذلك(٢).

٢-**استصحاب النص واستصحاب العموم**: فالنص دليل على دوام الحكم بشرط ألا يرد عليه نسخ، وفي الحقيقة فإن هذه التسمية اصطلاحية فقط، ولا حاجة لها من حيث النتيجة، فالمعروف لدى جميع العلماء هو وجوب العمل بالدليل، وعدم صحة العدول عنه إلا بمعارض أقوى منه، وسواءً أسُمِّي هذا عملاً بالدليل أم استصحاباً فلا فارق من حيث المآل، وما يُقال في استصحاب النص يُقال في استصحاب العموم، فالعموم معمولٌ به ولا يصح تخصيصه إلا بورود مخصص، بل ويُقال هذا في استصحاب الإطلاق إلى أن يرِد الدليل المقيِّد، وهذا من البديهيات في العمل بالأدلة.

---

(١) نقل الإمام الجويني في كتابه **التلخيص** أنه: «إذا عنَّت حادثة لمجتهد، فلم تقم عنده دلالة مقتضية وجوباً بعد طلبه جهده، فله الأخذ بنفي الوجوب في حقٍ، فإنه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على استمرار العادة، فإذا فعل ذلك، فلم يجده كان له الأخذ بنفي الوجوب». **التلخيص**، الجويني، ٣/ ١٣٠.

(٢) انظر: **الإحكام**، ابن حزم، ٤/ ٥٣٥. **التبصرة**، الشيرازي، ١/ ٥٣٦. **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٥١. **أصول السرخسي**، ٢/ ١٢٠. **المحصول**، الرازي، ٦/ ١٣١. **التمهيد**، الأسنوي، ١/ ٤٨٧.

٣-استصحاب الحكم الشرعي: فالحكم الذي دل الشرع على ثبوته، يُستصحب ويستمر العمل به، ما دام الوصف الذي رُبط به الحكم موجوداً، مثل: استصحاب بقاء الملك بسبب العقد، وشُغل الذمة عند حدوث إتلاف، وديمومة النكاح بعد حصول العقد، واستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، فهذه الأحكام دل الشرع على ثبوتها ودوامها، فهي تتكرر بتكرر أسبابها، كتكرر حضور أوقات الصلاة وشهر رمضان في تكرُّر وجوب الصلاة والصيام، وهي مستمرة ما دام سببها موجوداً ولم يعارضه ما هو أقوى منه، ولولا دلالة الدليل على أنَّ هذه الأمور أسبابٌ للأحكام، لما جاز استصحابها، فالاستصحاب هو عبارة عن التمسك بالدليل العقلي أو الشرعي.

فالشرع لا يأمر المتوضئ بالوضوء عندما يشك أنه نقض وضوءه؛ لأن الأصل هو أنه على الوضوء، ولم يثبت عكس ذلك، وورد خلاف عند العلماء في بعض أحكام هذا النوع، فالإمام مالك لا يجيز لمن يشك في وضوئه أن يقيم الصلاة، بسبب تعارض أصلين: الأول: هو بقاؤه على الوضوء، والثاني: هو أن الصلاة في ذمته فلا يصح أن يبدأها ولديه شك في الوضوء، وكذلك عنده من طلق وشكَّ أنه طلق واحدة أو ثلاثاً، فهو يقول بثبوت الطلاق ثلاثاً خلافاً للجمهور الذين يرون أن النكاح متيقَّن فلا يزول بالشك، وهذا هو الأرجح.

٤-استصحاب الإجماع في محل الخلاف: وصورته أن يُجمع العلماء على حكم مسألة في عصر من العصور، ويكون لهذه المسألة فروع لم يتم الإجماع عليها، بل جرى فيها الخلاف، فقد ذهب أكثر الأصوليين من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يصح استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وخالف في ذلك آخرون[1]، ومثاله: إذا رأى المتيمم الماء أثناء صلاته، فهو يمضي في الصلاة لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فطروء وجود الماء كطروء هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث، فيستصحب دوام الصلاة حتى يدل دليل على أن رؤية الماء تقطع الصلاة، ويستدل المانعون من صحة هذا الإجماع، بأن الإجماع منعقد على دوام صلاة المتيمم في حال عدم وجود الماء، وأما في حال وجودها ففي ذلك خلاف، ولا إجماع مع الخلاف، فالإجماع لم ينعقد إذن في محل النزاع، ولذا لا يمكن القول بالاستصحاب لأنه استصحاب بلا دليل.

ومن خلال كل ما سبق من أنواع الاستصحاب، يظهر أن الاستصحاب المعتد به لدى جماهير الأصوليين يشمل استصحاب البراءة الأصلية والإباحة الأصلية، واستصحاب العمل بالنص حتى يظهر

---

(١) وهم المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبو عبد الله الرازي. انظر: **إعلام الموقعين**، ابن القيم، ١/ ٣٤١. وانظر في حكم استصحاب الإجماع: **قواطع الأدلة**، السمعاني، ٢/ ٣٥.

المعارض، والعمل بالعموم حتى يظهر المخصص، واستصحاب الحكم الشرعي ما دام الوصف المثبت للحكم موجوداً، وكل هذه الأنواع تعتمد بشكل أساس على الأدلة الشرعية، فالبراءة الأصلية تم استنتاجها من خلال العمل بأدلة الشرع التي دلت على رفع الحرج، وأنه لا تكليف إلا بدليل من الشرع، وكذلك الحال بالنسبة للإباحة الأصلية، ومن هنا ورد عن كثير من العلماء أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن الأصل براءة الذمة، وأما العمل بالنص فهو استمرار لإعمال الدليل، وكذلك العمل بالعموم، فما دام الدليل ورد من الشرع عاماً شاملاً لجميع الأفراد التي تنطوي تحته، فإنه لا يصح تخصيص الحكم ببعض هؤلاء الأفراد، وإخراج بعضهم من الحكم، إلا بدليل مخصص من الشرع، وهذا هو الحال تماماً بالنسبة للعمل بالحكم الشرعي، وعدم صحة مخالفته والخروج عن مقتضاه إلا بدليل معارض قوي، فما دام سبب الحكم متوفراً، فالحكم قائم ما لم يثبت عكس ذلك.

والنتيجة الواضحة مما سبق: هي أن الاستصحاب بجميع أنواعه لا يخرج عن العمل بالأدلة، ولكن هذا لا يعني أن الواقع ليس له أثر في عملية الاستصحاب عند القيام بالاستنباط، فصحيح أن الأدلة دلت على براءة الذمة حتى يثبت شغلها بدليل معتبر شرعاً، ولكن شغل الذمة قد يأتي بدليل من الشرع كوجوب العبادات، وقد يأتي بدليل من الواقع يعتبره الشرع، ومن ذلك: العقود الحاصلة في الواقع التي تثبت الحقوق للطرفين ما دامت جارية على مقتضى الشرع، ومن ذلك أيضاً: الإتلافات التي قد تحصل بسبب أحد المكلفين فتشغل ذمته بالضمان، وفي هذه الحال يتدخل الواقع فيمنع استصحاب العمل بالبراءة الأصلية، وبذلك يكون أثر الواقع في عملية الاستصحاب من جانبين: عندما يدل الدليل على أن الواقع لم يتغير فتبقى الذمة بريئة، وكذلك عندما يتغير الواقع ويظهر شغل الذمة فيمنع من الاستصحاب، هذا بالنسبة للبراءة الأصلية.

أما بالنسبة لاستصحاب العمل بالنص فيظهر أثر الواقع فيه في وجوب تأكد المجتهد من أن الواقع الذي يطبق فيه الحكم هو الواقع الذي قصده النص، وأن هذا الواقع لم يتغير بما يؤثر على العمل بالنص، كما كان الحال في عام المجاعة إذ رأى سيدنا عمر بن الخطاب ﵁ أن حد السرقة الذي جاء في النص الشرعي، لم يكن وارداً على الواقع الذي حصل في عام المجاعة، فأوقف إعمال النص ولم يستصحب العمل به، حينما أدرك مناط الحكم الحقيقي والواقع الذي أُريد تطبيق الحكم فيه.

وكذلك الحال بالنسبة لاستصحاب العموم، فإن الواقع يؤثر في منع العمل باستصحاب العموم في بعض الأفراد التي قد تخرج عن شمول النص بسبب تغير الواقع، فالصيام واجب على جميع المكلفين إلا المريض والمسافر وغير المستطيع، وهؤلاء الثلاثة لا يمكن معرفتهم إلا في الواقع، وحين يُقال: إن الواقع

أثر هنا في منع استمرار العمل بالعموم، لا يكون المقصود من ذلك أن الواقع يؤثر بذاته، بل إن هذه الأدلة الموجودة في الواقع شهد الشرع باعتبارها والاعتداد بها والاعتماد عليها في مثل هذه الحالات، ولذا لا يمكن القول بأن الواقع بحد ذاته يؤثر في إيقاف العمل بالدليل إلا بشهادة الشرع له.

وهذا الكلام نفسه يُساق على استصحاب العمل بالحكم الشرعي، فجميع الأحكام الشرعية متوقفة على مناطات وأسباب، إذا توافرت ثبت الحكم واستمر، وإذا انعدمت توقف العمل بالحكم، ومكان وجود هذه المناطات والأسباب هو الواقع، فمعرفة الواقع إذن هي الأساس في بناء الحكم؛ لأنه هو الذي يدل على توافر الوصف الذي أُنيط به الحكم من عدم توافره، فإذا دل الواقع على دخول وقت صلاة الظهر بحلول الشمس في كبد السماء فقد وجبت صلاة الظهر، وفي المقابل إذا دل الواقع على وجود حالة مثل حالة الضرورة لدى الإنسان، سمح له الشرع بأكل الميتة التي هي محرمة في الأصل، ولا بد من التأكيد على أن أثر الواقع هنا ليس أثراً مستقلاً، بل هو أثر يشهد الشرع به.

والخلاصة: إنَّ جميع أنواع الاستصحاب يتدخل فيها الواقع عند الاستنباط، وذلك ضمن النطاق الذي رسمته له الشريعة ودلت عليه الأدلة.

ثالثاً: حجية الاستصحاب

اختلف العلماء في حجية الاستصحاب عند عدم وجود الدليل، فذهب أكثر الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بحجية الاستصحاب، سواءً في الإثبات أم النفي، ونُقل عن الإمام السرخسي أن عدم الدليل دليل، وجاء عن أكثر الحنفية وبعض المتكلمين بطلان الاستصحاب؛ لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني، وهذا خاص عندهم في الشرعيات، أما الحسيات فقد أجرى الله تعالى العادة ببقائها، والمتأخرون من الحنفية يذهبون إلى أن الاستصحاب حجة دافعة لا موجبة، أي هو حجة لإبقاء ما ثبت بدليله، لا لإثبات ما لم يدل عليه دليل، ومثال ذلك: المفقود بسفر الذي لا تُعلم حياته من موته، فلا يصح أن يُورث مالُه عملاً باستصحاب حياته، وهنا يتم العمل بالاستصحاب لأنه يقتضي الدفع، وكذلك المفقود لا يرث مالاً من أحد؛ لأن الحنفية لا يصححون الاستصحاب في إثبات الحقوق[1].

ولقد قال الظاهرية بحجية الاستصحاب من باب العمل بالدليل، فلقد جاء عن ابن حزم: ((إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما، ثم ادعى مدَّعٍ أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل،

---

(١) انظر: **أصول السرخسي**، ٢/ ٢١٥. **التلخيص**، الجويني، ٣/ ١٢٨-١٢٩. **التحبير شرح التحرير**، المرداوي، ٨/ ٣٧٥٧-٣٧٥٨. **المسودة**، آل تيمية، ١/ ٤٣٤. **التمهيد**، الأسنوي، ١/ ٤٨٩. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٩٧.

من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدُّل زمانه، أو لتبدُّل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن، أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة، على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأتِ به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثباتُ على ما جاء به النص، ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما»[1]. يبيِّن هذا النص مذهب الظاهرية في الأخذ باستصحاب العمل بالدليل، والتمسك به، والنهي الشديد عن مخالفته، حتى ولو تبدَّلت الأحوال والأزمان والأماكن، فما دام الأمر الذي ورد فيه الدليل باقياً على اسمه، فالحكم باقٍ ولا يصح العدول عنه إلا بدليل، وهذا هو الاستصحاب الذي يقول به جماهير الأصوليين.

واستدل القائلون بحجية الاستصحاب بأن العلم بتحقق أمر في الحال، يقتضي ظن بقائه في الاستقبال، والعمل بالظن واجب شرعاً، وهذا هو معنى الاستصحاب، فالظن ببقاء الأمر في الاستقبال مستند إلى عدة أمور: **أولها**: انعقاد الإجماع على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة لا يجوز له الصلاة، ولو شك في بقاء الطهارة جازت له الصلاة، وانعقاد الإجماع على جواز البَدء بالصلاة، يدل على الأخذ بالاستصحاب. **والثاني**: أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا من وجود شيء أو عدمه في الحاضر، فإنهم يسوِّغون الحكم به في المستقبل من الوجود أو العدم حسبما كان في الحاضر، فهم يجيزون مراسلة مَن عرفوا وجوده قبل مدة متطاولة، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما ساغ ذلك لهم مراسلته مع افتراض انقطاع حياته. **والثالث**: أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير؛ لأن الباقي يتوقف على وجود الزمان المستقبل فقط، وأما المتغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل، وتبدل الوجود بالعدم أو عكسه، ومقارنة ذلك للزمان المستقبل، ولا يخفى أن تحقق ما يتوقف على أمر واحد، أغلب من تحقق ما يتوقف على عدة أمور. **والرابع**: أن الأمر الباقي يستغني عن وجود المؤثر، أما الأمر الحادث فهو يحتاج إلى المؤثر، وما دام الأمر مستغنياً عن المؤثر فوجوده أرجح من عدمه[2].

كما استدلوا بأن انتفاء الدليل قد يُعلم وقد يُظن، فإنه لا دليل على وجوب صلاة سادسة، إذ لو كان موجوداً لنُقل وانتشر ولم يخفَ على جميع الأمة، وما دام لم يظهر فهذا علم بعدم الدليل، وهو حجة معمول بها؛ وأما الظن فيحصل عندما يبحث المجتهد عن مدارك الأدلة، ولا يظهر له دليل بالرغم من أهليته

---

(١) **الإحكام**، ابن حزم، ٥/ ٥. وانظر: **التبصرة**، الشيرازي، ١/ ١٤١.

(٢) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٣٣-١٣٤. **المحصول**، الرازي، ٦/ ١٤٩.

واطلاعه وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه، فعند ذلك يغلب على ظنه انتفاء الدليل، وينزل هذا الظن منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأنه ظن يستند إلى بحث واجتهاد واستقصاء[1].

وأما منزلة الاستصحاب بين الأدلة الشرعية، فيؤكد الإمام السرخسي على أنه لا يصح المصير إليه إلا عند الضرورة[2]، فهو ((آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردُّد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته))[3]، فإذن، لا يصح العمل بالاستصحاب، إلا بعد البحث في القرآن والسنة والإجماع والقياس؛ وذلك لأن الاستصحاب هو إما أن يكون استمراراً للحكم الثابت بهذه الأدلة الأربعة أو بأحدها، أو يكون استمراراً للبراءة الأصلية لعدم ورود دليل في هذه المصادر الأربعة، وفي كلتا الحالتين يجب على المجتهد البحث في هذه الأصول الأربعة، فإذا لم يحصل على شيء عمل بالاستصحاب، ويرى أصحاب هذا المذهب أن الاستصحاب مصدر مستقل في استنباط الأحكام، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليه إلا بعد النظر في القرآن والسنة والإجماع والقياس، وعدم الوصول إلى دليل من هذه الأدلة، ويذهب بعض الأصوليين إلى أن الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً، بل هو دليل يمكن الاعتماد عليه في الترجيح بين الأدلة فقط[4].

يظهر من خلال عرض طرق الاحتجاج بالاستصحاب، أنَّ أصل مستندها هو الشرع، فعلى الرغم من عدم وجود نص مباشر يدل على حجية الاستصحاب والاعتماد عليه كمصدر تشريعي في استنباط الأحكام، إلا أن هنالك أدلة كثيرة جداً تصرح برفع الحرج عن الأمة، وعدم التكليف بالمستحيل وبما لا يُطاق، وإن عدم القول باستصحاب البراءة الأصلية والإباحة الأصلية، يفضي إلى التكليف بما لم يُعلم من الشرع التكليف به، وهذا حرج وتكليف بما لا يُطاق، وأما بالنسبة لاستصحاب النص والعموم والحكم الشرعي، فهذا مما لا حاجة للاستدلال عليه؛ لأنه في الحقيقة تمسك بما دلت عليه الأدلة الشرعية، كما أشار إلى ذلك الظاهرية، فبما أن الاستصحاب في مفهومه الاصطلاحي يعني استمرار العمل بالدليل، فلا حاجة إذن للاستدلال على حجيته بأدلة خاصة، فهو إعمال للدليل وتمسك به، وهذا دلت عليه كثير من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ

---

(١) انظر: **روضة الناظر**، المقدسي، ١/ ١٥٦.

(٢) انظر: **أصول السرخسي**، ٢/ ١٤٠.

(٣) **البحر المحيط**، الزركشي، ٤/ ٣٢٧. وانظر: **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٩٦.

(٤) انظر: **الإحكام**، الآمدي، ٤/ ١٣٢. **إرشاد الفحول**، الشوكاني، ١/ ٣٩٧.

ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ﴿٣٦﴾ [الأحزاب:٣٦]، فهذه الآية الكريمة تدل -بلا أدنى شك- على وجوب اتباع المؤمنين لما جاء في النصوص الشرعية من القرآن والسنة، وتحريم مخالفتهما تحريماً شديداً.

الخلاصة

ركز هذا الفصل على دراسة أهم المصادر التشريعية الاستنباطية، والبحث في أثر الواقع في هذه المصادر، من خلال الوقوف على المعنى الاصطلاحي لكل مصدر ومناقشته على حدة، وبيان حجية كل مصدر حسبما عرضها علماء أصول الفقه في كتبهم، مع مناقشة أقوالهم وأدلتهم.

ولقد تبين من خلال هذا الفصل أنَّ الإجماع يتحدد بـ: **اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر شرعي**، وظهر أنَّ الواقع يؤثر في معرفة حصول الإجماع من المجمعين، فالأدلة الواقعية وحدها هي التي يمكن من خلالها نسبة القول إلى كل مجتهد على حدة، بما يتوافق مع أقوال المجتهدين الباقين في المسألة، وتبيَّن أن جماهير الأصوليين يقولون بإمكانية حصول الإجماع، ويذهبون إلى أن الإجماع الصريح حجة قاطعة، بشرط أن يتوافر التواتر في نقله، بينما ترجَّح أنَّ الإجماع السكوتي حجةً ظنية، ولقد تبيَّن أن الإجماع في حجيته يستند إلى النصوص الشرعية، وأن أثر الواقع يتحدَّد في معرفة حصول الإجماع حين حدوثه، والكيفية التي حصل فيها، ليتم معرفة مدى دلالته على القطع أو الظن، كما تبيَّن أنه لا دخل للواقع في تأسيس مصدر الإجماع، ولكن له دخل في إيقاف العمل بالإجماع، عندما يتغير الواقع الذي صدر فيه الإجماع، فيتغير بذلك المحل الذي تم عليه الاجتماع، وتتغير المصلحة التي كانت متوخاة من الإجماع، وهذا محدود في الإجماع الذي يعتمد على المصلحة، دون غيره من أنواع الإجماع.

وأما القياس فهو: **إلحاق غير المنصوص على حكمه بالمنصوص في الحكم الشرعي لاشتراكهما في العلة**، فأساس القياس أمران، هما: سكوت الشرع عن حكم الواقعة المقيسة، واتحاد العلة بين الأصل والفرع، والواقع هو موطن وجود العلة وثبوتها، ولذلك ظهر أنه لا يمكن القيام بعملية القياس إلا ممن يمتلك دراية بأدلة الشرع، ودراية بالواقع، فعلى المجتهد فهم الواقع وإدراكه إدراكاً دقيقاً، ليتمكن من رد الأمر إلى الموضع الصحيح من النصوص، ويظهر أثر الواقع في القياس في معرفة مدى توافر العلة (الوصف الذي أُنيط به الحكم) في الواقع، من عدم توافرها، فالواقع وحده هو الذي يثبت وجود هذه العلة أو عدم وجودها، كما أن تغير الواقع يؤثر في العلة، وقد يؤدي إلى نفي وجودها، أو تغيرها تغيراً

يمنع من علِّيتها، كما يظهر أثر الواقع في الدلالة على المواضع التي تنتفي فيها حكمة الشرع، فتصير مستثناةً من حكم القياس، بسبب عدم إفضاء الحكم إلى الحكمة التي شُرع من أجلها الحكم.

ومن خلال مناقشة أقوال العلماء في تعريف الاستحسان، تبيَّن أنَّ التباين الحاصل في تعاريفهم سببه عدم اتحاد موطن النزاع، وأنَّ ما يثبته بعض الأصوليين غير ما ينفيه آخرون، ولذلك توصلت الدراسة إلى تعريف الاستحسان بأنه: **العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل**، وهذا التعريف للاستحسان يدل على أن مستند الاستحسان هو الدليل الشرعي، وليس الواقع كما ذهب بعض المعاصرين؛ ولقد أظهرت الدراسة عدم صحة القول باستناد الاستحسان إلى الواقع في مقابلة الشرع؛ وذلك لأن الاستحسان في جميع صوره يستند إلى أدلة الشرع، كالنص والعرف والضرورة والمصلحة، وكل هذه الأصول ثابتة في القرآن والسنة بأدلة لا يمكن ردها، ولقد ظهر أيضاً أن صياغة مفهوم الاستحسان في قاعدة شرعية في القرن الثاني، إنما هو عبارة عن صياغة، وليس هو تأسيس لهذا المصدر الاستنباطي، والسبب في ذلك أن مستند هذا المصدر راجع إلى نصوص الشرع، وأدلة الشرع موجودة من وقت نزول الوحي.

وأما الاستصلاح فلقد ظهر أن المراد منه: هو **تشريع الحكم بناء على الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع وتحقق مقاصده، من جلب منفعة أو دفع مفسدة لم يرد دليل معين في الشرع على اعتبارها أو إلغائها**، وهذا يعني أن الاستصلاح يعتمد على مصلحة لم يرِد دليل معين من الشرع على اعتبارها ولا إلغائها، ولكنها تندرج تحت جنس ما يقصده الشرع وتلائم تصرفاته؛ ولذلك لم يصح قول العصرانيين من أن المصلحة حجة مستقلة مقابلة للشرع، وأنه يجب تقديم المصلحة على النصوص، وبرروا ذلك بالتطورات المتسارعة، وظهور مصالح لم تكن موجودة في وقت نزول النصوص الشرعية؛ والحقيقة أن هذا القول لا يصح مطلقاً كما ثبت في الدراسة، فالمصلحة في أساسها ترجع إلى اعتبار الشرع، وتقييم الأمر على أنه مصلحة أو مفسدة إنما هو راجع إلى الشرع وحده، وأكثر من ذلك، فإن المصلحة المرسلة التي تُعتبر أساس العمل بالاستصلاح، هي مصلحة تندرج تحت جنس ما يقصده الشرع وتلائم تصرفاته، فهي ولو لم يشهد لها دليل معين بالذات باعتبارها، ولكنها لا تندرج تحت ما شهدت الأدلة بإلغائه، فهي إذن لا تعارض النصوص؛ فمن أين إذن جاء القول بتقديم المصلحة على النص؟ مع أن المصلحة المرسلة الثابتة في كتب الأصوليين، هي مصلحة لا تعارض النص مطلقاً، بل تنضوي تحت جنس المصالح التي تدعو إليها النصوص!.

وإذا كان القياس عملاً بالعلة، وإذا كان الاستصلاح عملاً بالمصلحة الملائمة لجنس ما أمر به الشرع، وتبيَّن أن هذين المصدرين يعملان على فتح باب المصلحة، فإن مصدر سد الذرائع يعمل بتكامل

مع هذين المصدرين، بحيث يغلق أبواب المفسدة، ويُقصد بالذرائع: الطرق والوسائل المفضية إلى المقاصد من مصالح ومفاسد، وواضحٌ أن من هذه الذرائع ما يفضي إلى المصالح فيجب فتحه، ومنها ما يفضي إلى المفاسد فيجب سده، ومن هنا ترجح تعريف سد الذرائع بأنه: **منع الطرق والوسائل المفضية إلى المفاسد**، وبهذا التعريف تبيَّن أن حكم الذرائع هو حكم مقاصدها، فما يفضي إلى المحرم محرم، وما يفضي إلى الواجب واجب، وكذلك ما يفضي إلى المندوب، وما يفضي إلى المباح، وما يفضي إلى المكروه، كل يأخذ حكم مقصده الذي يفضي إليه. ولقد ظهر أن الذرائع هي إما طرق موضوعة في أصلها للإفضاء إلى المفسدة، أو أنها موضوعة للإفضاء إلى المباح ولكنها تفضي إلى المفسدة بالقصد أو بغلبة الظن، وقد يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادراً؛ وتبيَّن أيضاً أن الذرائع تختلف قوة إفضائها إلى المفسدة، فمنها ما يكون إفضاؤه قطعياً، ومنها ما يكون نادراً، ومنها ما يكون كثيراً غالباً، ومنها ما يكون كثيراً لا غالباً ولا نادراً؛ كما ظهر من خلال الدراسة أن مستند سد الذرائع هو الشرع، وأن أثر الواقع يتحدد في هذا المصدر في تحديد الصور التي تكون فيها الوسائل سبيلاً إلى المفسدة، فالواقع وحده هو الذي يحدد مدى إمكانية إفضاء الوسيلة إلى المفسدة، ومدى قوة وشدة هذا الإفضاء، وهذا يعني أن الواقع أساس لا بد من مراعاته عند القيام بالاستنباط باستخدام مصدر سد الذرائع، ولكن هذا لا يعني الاستغناء عن الشرع؛ وذلك أن الشرع هو الأساس في تقييم الأشياء، وتحديد المصالح منها من المفاسد.

وأما مصدر العرف فهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصطلح العادة، التي تُطلق على: **ما استمر عليه الناس مرة بعد أخرى حتى تصير هي الشائع لديهم**، بينما ظهر أن العرف في المصطلح الأصولي يُطلق على: **ما اعتاده الناس وشاع في أقوالهم وأفعالهم مما لا يخالف الشرع**. فالعرف إذن يشمل عادات الناس في استخدام الألفاظ بإزاء معانٍ معينة، كما يشمل عادات الناس في أفعالهم وتصرفاتهم، وظهر من خلال التعريف أن للعرف شرطان أساسيان ليكون معتبراً شرعاً: الشرط الأول: هو شيوع العادة بين الناس، بحيث تصير هي الأمر الغالب والمتبادر إلى الذهن حين حصولها، وتصير هي المرجع في حال الاختلاف بين الناس، والشرط الثاني: هو ألا يخالف العرف دليلاً من أدلة الشرع، فالعرف يجب أن ينضوي تحت ما دل عليه الشرع، لا أن يتعارض معه ويخالفه؛ وهذا الشرط يشير بشكل واضح إلى أن العرف ليس هو عبارة عن واقع يجب فرضه، أو واقع يستسلم الشرع لوجوده، بحيث يكون حجة بغض النظر عن الشرع، بل إنما هو مصدر يستمد حجته من الشرع؛ ولقد تبيَّن من خلال البحث أن العرف أبداً متأثر بالواقع، فكما أن العرف يُعتبر من محددات الواقع، ويعمل فيه بالتأثير، فكذلك تؤثر التغيرات الواقعية في صناعة الأعراف والعادات وتغييرها وتطويرها وتعديلها، فتطورات الحياة المتلاحقة تفرض واقعاً

جديداً، وهذا الواقع الجديد يفرز نماذج جديدة من التصرفات القولية والفعلية، تكون أكثر مرونة ويسراً عند الناس، بما يتلاءم مع تطور الحياة، حتى يأتي وقتٌ تصير فيه هذه الأفعال والأقوال جزءاً من الحياة اليومية، وتصير هي الشائعة الغالبة، وهذا هو معنى العرف.

وفيما يتعلق بمصدر الاستصحاب، فقد ظهر الارتباط الوثيق بين هذا المصدر، وبين الأدلة الشرعية، حتى ترجَّح تعريف الاستصحاب بأنه: **استمرار العمل بالدليل حتى يثبت ما يغيره**. فاستصحاب البراءة الأصلية يعتمد على الأدلة النافية للحرج والمانعة للتكليف بما لا يُطاق، وكذلك الحال بالنسبة لاستصحاب الإباحة الأصلية، وأما استصحاب النص والعموم، فلا يحتاجان للدلالة على أنهما استمرار العمل بالدليل، وكذلك استصحاب الحكم الشرعي ما دام مناطه متوافراً في الواقع؛ واستناد الاستصحاب على أدلة الشرع، لا يعني عدم وجود أي أثر للواقع فيه، بل إن الواقع هو موطن شغل الذمة وإثبات الحقوق وتبدُّل الأوصاف التي يُبنى عليها الحكم الشرعي، ومعرفته ضرورية عند القيام بالاستصحاب؛ لأنه لا يمكن القول باستصحاب الدليل في واقع غير الواقع الذي دل عليه الدليل، كما لا يمكن القول ببراءة الذمة مطلقاً إذا كان في الواقع ما يثبت شغلها، فالواقع إذن ذو أثر واضح في إثبات ضرورة استمرار الحكم على ما كان عليه في الزمان الماضي، أو العدول عنه لظهور دليل في الواقع يعترف به الشرع، يقتضي العدول عن العمل بالدليل الأصلي.

وبعد أن توضحت الصورة في أثر الواقع بالمصادر الشرعية، يمكن القول: لا يمكن بحال أن تصح تلك الدعوات التي تدعي انفصال أصول الفقه عن الواقع، بسبب عدم ذكر الواقع في شروط الاجتهاد؛ لأن العلماء قاطبةً متفقون على ضرورة وأهمية فهم الواقع عند الاجتهاد، كما لا تصح تلك الدعوة التي تذهب إلى أنَّ أصول الفقه وقواعده تتسم بالتاريخية، وتستدل على ذلك بأن هذه الأصول إنما انبثقت تبعاً لحاجات تاريخية خاصة، لذا لا يمكن وضعها في العصر الحديث، والنتيجة التي يصل إليها أصحاب هذه الدعوى، هي أنَّ العقل وحده هو القادر على صناعة المعنى وتحديد الدلالة، مما يدعو للثورة –على حد تعبير بعضهم– على المسلمات الأصولية، وكل ما وصل عن السلف بلا استثناء، حتى مجال العبادات، بل ويذهبون إلى ضرورة تجديد الأصول الاعتقادية والفكرية تجديداً جذرياً، وذلك في سبيل دخول الحداثة والاتساق مع العصر، واستعمال التراث كأداة يُؤخذ منها ما يناسب العصر، ويبررون هذه الدعوة بأن الأصول إنما هي عبارة عن اجتهادات بشرية نسبية وتاريخية محكومة بضغوطات الانتماء المذهبي والسياسي للأصوليين، وبحدود الثقافة السائدة، ومقتضيات العصر، لذا لا يصح تقديسها، وفي نفس

الوقت يعترف هؤلاء بأن هذه الأصول تستند إلى الأدلة الشرعية، ولا تستقل بذاتها في إثبات الحكم الشرعي[1].

وكيف يصح هذا الكلام الذي يتعارض مع بعضه؟، والإمام الشاطبي يبين أنَّ الأدلة الشرعية ضربان: ما يرجع إلى النقل المحض، وما يرجع إلى الرأي المحض، ويبين أنه لا يمكن أن يستقل أحدهما بنفسه عن الآخر، لأنه لا بد للاستدلال بالمنقول من النظر، كما لا يمكن أن يُعوَّل على الرأي ما لم يستند إلى المنقول، وهو يُتبع هذا الكلام بأن جميع الأصول الشرعية محصورة في المنقول، لأن المعقول لم يثبت بالعقل، وإنما ثبت بالنقل، وبذلك يكون النقل هو الأساس في تشريع الأحكام الجزئية، كما هو الأساس في الدلالة على القواعد والأصول التشريعية[2].

وإنصاف القول أنه لا يمكن إنكار أنَّ علم أصول الفقه تجدَّد القول فيه، والنظر في مباحثه وقضاياه، بتجدُّد العصور المتتابعة، ولكن هذا لا يعني أنَّ هذه الأصول منبثقة من الواقع، ونتيجة من نتائجه، بل إنما يُقال: لقد صيغت تبعاً لحاجات الواقع، ولكن مستندها الأصلي هو الشرع، والدليل على ذلك: اجتهادات الصحابة ﷺ، التي تتناسب مع هذه الأصول، رغم أن اجتهاداتهم حصلت قبل صياغة هذه الأصول، ما يدل على أنَّ ما طرأ في علم الأصول هو مجرد الصياغة والتقعيد والضبط، كما هو الحال في أي علم من العلوم، الذي تكون قواعده مستقرة ومعروفة عند أهله، ثم يأتي من يصوغها ويضبطها في قواعد ومناهج محددة.

ولقد ثبت بعد دراسة هذه المصادر الاستنباطية، أنَّ ما يُراد من إطلاق اصطلاح (أثر الواقع) في هذه الدراسة هو محدَّد بما تمَّ شرحه وتفصيله في الفصول السابقة، وخلاصته أنَّ الواقع يؤثر في المصادر الشرعية، ولكن ليس على سبيل الاستقلال والذاتية، ولكن يؤثر فيها في المواضع التي يسمح بها الشرع، فتأثيره مستند إلى الشرع، ومنضبط بضوابطه، ولا يمكن فهمه أبداً على أنَّ الواقع قطبٌ يتجادل مع النص، أو أنه أصل للنص، كما ذهب إلى هذين الاتجاهين بعض المعاصرين، ممن سبقت الإشارة إليهم، ومناقشة أقوالهم، والرد عليها، فمعنى أثر الواقع في المصلحة المرسلة –على سبيل المثال– يُقصد به أثر الواقع في هذا المصدر الاستنباطي، أي عند استنباط الحكم الشرعي، وليس عند تأسيس المصالح فليس الواقع هو الذي يحكم على المصالح والمفاسد، فالمعنى إذن يتمحور حول الأثر الذي يظهر للواقع عند التعامل مع المصدر الاستنباطي في استنباط الحكم الشرعي، فما دام الحكم الشرعي له طرفان: الأول: هو

(١) انظر: **جدل الأصول والواقع**، د.ذويب، ٣١٥-٣٢٠ و٧٧٩ و٨٢٣-٨٢٤. **الإسلام والحداثة**، الشرفي، ١٧٣-١٧٦.

(٢) انظر: **الموافقات**، الشاطبي، ٣/ ٤١-٤٢.

الأدلة الشرعية التي يستند إليها، ومن هذه الأدلة المصادر الاستنباطية، والثاني: هو الواقع الذي يُعتبر محل النظر والاجتهاد والدراسة والبحث، فلذلك يُنظر إلى أثر الواقع في المصدر الاستنباطي؛ لأن الواقع هو موطن تطبيق الحكم، وهو المكان الذي يجب أن يتحقق فيه الحكم وجوداً وعدماً، ولأن إغفال النظر في الواقع يؤدي إلى إعطاء الحكم غير الصحيح للواقع، وإفضاء الأحكام إلى عكس ما قصد إليه الشرع، مما يضاد الحكمة الإلهية في تشريع الأحكام، التي رعت الواقع في مواطن معروفة، وجعلته محل اعتبار في تشريع الأحكام.

الخاتمة

تناولت الدراسة بيان مفهوم الواقع ومفهوم الحكم الشرعي، وتحديد المعنى الاصطلاحي لاستنباط الحكم الشرعي، إلى جانب تفصيلها القول في قيمة الواقع في التشريع الإسلامي، من خلال استعراض أهم ما جاء من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وأقوال الصحابة ﷺ والعلماء المتقدمين والمتأخرين، مما يتناول الواقع بالذكر، وقد تم من خلال ذلك الوقوف على تحديد العلاقة الحقيقية بين الواقع والتشريع الإسلامي، والتي اختلفت في تحديدها اتجاهات المعاصرين بين مفرِطٍ ومفرِّطٍ في تقديم أحد الأمرين على الآخر، وتم بيان هذه العلاقة من خلال أهم مباحث علم أصول الفقه التي تمثل التشريع الإسلامي برمَّته، وهي: النص الشرعي، والاجتهاد، والحكم الشرعي، ومقاصد الشريعة.

كما تناولت الدراسة بيان أثر الواقع في استناط الحكم الشرعي، من خلال توضيح أثر الواقع في فهم النصوص الشرعية، وأثر الواقع في المصادر الاستنباطية، فعلى صعيد النصوص الشرعية تناولت الدراسة تعريفها وأسس فهمها، إلى جانب تعريف أسباب النزول والقرائن، وبيان أثر كل منهما في فهم النصوص الشرعية، باعتبارهما الجانبان الأكثر تعبيراً عن الواقع من بين الأمور التي تؤثر في فهم النصوص الشرعية، وباعتبارهما أساساً لا يمكن إغفاله في فهم النصوص الشرعية؛ وأما على صعيد المصادر الشرعية الاستنباطية، فقد تناولت الدراسة أثر الواقع في هذه المصادر مصدراً تلو الآخر، وذلك بالوقوف على تحديد المفهوم وبيان الحجية، وتفصيل القول في كل ما يبدو من آثار الواقع في عملية استنباط الحكم الشرعي عند الاعتماد على كل واحد من هذه المصادر الاستنباطية.

ولقد توصَّلت هذه الدراسة إلى مجموعة مهمة من النتائج، هي:

○ لم ينشئ القرآن الكريم معنىً شرعياً خاصاً للواقع، بل وافق ما دل عليه الوضع اللغوي من التعبير بالواقع عما هو حاصل ونازل وثابت، ولقد وافق استخدام الفقهاء لهذا المصطلح هذه المعاني الثلاثة؛ والمعنى الجامع للواقع في علم الفلسفة والاجتماع والفيزياء، هو الوجود الخارجي الذي يعبِّر عنه كل واحد من هذه العلوم الثلاثة بحسب موضوعه، فالواقع في الفلسفة يُطلق على الوجود المادي، وفي علم الاجتماع يُطلق على الحياة الاجتماعية، وأما في الفيزياء فهو الأشياء المادية والعلاقات فيما بينها.

○ لم يرِد تعريف الواقع في كتب الفقه وأصوله بشكل مباشر، ولقد تبيَّن بعد النظر أن مفردات الواقع تشمل: سلوك الأفراد والجماعات، والأحوال الإنسانية، والظروف والبيئة والطبيعة والمجتمع، والسنن الإلهية والعلاقات الإنسانية، والعادات والقيم الاجتماعية، ولقد تم جمعها في تعريف جامع مانع للواقع، هو: **ما عليه الفرد والمجتمع وما يؤثر فيهما في زمان ومكان ما.**

○ إنَّ معرفة الواقع أمر مهم جداً، وأساس من أسس الاجتهاد السليم، ولقد ظهرت العديد من المناهج العلمية، والوسائل العملية التي تساعد على معرفة الواقع على ما هو عليه في حقيقة الأمر، ومن أجل الوصول إلى معرفةٍ مطابقةٍ للواقع، يجب الوقوف على نتائج الدراسات العلمية، والبيانات والإحصاءات الموثوقة، وعدم التعويل على البيانات الدعائية والإعلامية وما يدور في الفضائيات الإخبارية، إلا بعد التأكُّد والبحث في مدى صحة ما تنقله هذه الوسائل عن الواقع، لأن كل هذه الوسائل تُعتبر وسائل ربحية وموجَّهة سياسياً.

○ راعت الشريعة الإسلامية الواقع من خلال العديد من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة، وبدا ذلك في كثير من الصور التي بلغت حدَّ التواتر المعنوي في الدلالة على اعتداد التشريع الإسلامي بالواقع، كما انعكس ذلك على اجتهادات الصحابة ﷺ في كثير من المواطن، وكان رائدهم في ذلك سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يُعتبر المؤسس الأول لفقه الواقع من خلال اجتهاداته التي تعبِّر عن روح التشريع الإسلامي.

○ اتفقت كلمة العلماء على الاعتداد بالواقع ومراعاته عند الاجتهاد واستنباط الأحكام، ولقد ظهر من خلال الدراسة رجحان القول بأن معرفة الواقع شرط من شروط صحة الاجتهاد، ولقد كان الإمام الغزالي من أسبق الأصوليين اهتماماً بالواقع، وجاء من بعده الإمام القرافي ثم الإمام ابن القيم، ومن ثم جاء الإمام الشاطبي الذي يُعتبر المؤصِّل الأوَّل لهذا الفقه؛ ولا تقلُّ جهود المعاصرين عن المتقدمين في هذا المضمار، بل لقد نشأت مدارس ومذاهب تُعنى بالواقع، وصُنِّفت كتب ومقالات كثيرة في هذا المجال.

○ ظهرت ثلاثة اتجاهات في تحديد العلاقة بين النص والواقع، أولها: يثبت تأثير النص في الواقع تأثيراً مطلقاً دون وجود أي أثر للواقع في النص، والثاني: يثبت علاقة جدلية بينهما، والثالث: يثبت تأثير الواقع في النص، ولقد تبيَّن من خلال الدراسة تناقض الاتجاه الأول مع ظواهر النصوص الشرعية التي تعتد بالواقع اعتداداً ظاهراً لا يمكن إغفاله، أما الاتجاه الثاني فظهر من خلال الدراسة أنه يفضي إلى وجود مركزين متجادلين يرجع كل واحد منهما إلى إرادة مستقلة، ما يؤذن بوجود إرادة تقابل إرادة الله تعالى، ويفضي إلى فساد هذا الاتجاه، وأما الاتجاه الثالث فهو يدعو إلى تاريخية الشريعة والتحلُّل من

أحكامها، وهو ظاهر البطلان لأنه يؤدي إلى نقض الشريعة؛ وفي المحصلة فإن علاقة النص بالواقع هي علاقة تأثير حقيقي من قبل النص في الواقع، وتأثير ظاهري من قبل الواقع في النص؛ لأن أثر الواقع في النص لا يتعدَّى المواطن التي سمح الشرع بها رحمةً بالناس.

○ إن تغيُّر الواقع يؤدي إلى تغير الحكم الشرعي، بسبب بناء الحكم الشرعي على المناط الذي قد ينتفي بتغير الواقع، لا بسبب تقدُّم الواقع على الحكم كما يدعي بعض المعاصرين، وإن الأحكام التي تتأثَّر بتغيُّر الواقع هي فقط الأحكام الفرعية الجزئية، أما الأحكام المرتبطة بالثوابت وأمهات الأحكام والمقاصد، فهي ثابتة لا تتأثر بالواقع مطلقاً.

○ إن رعاية مقاصد الشريعة تحصل بإيجاد صورة المقاصد في الواقع من خلال تشريع الأحكام، كما تحصل برفع الواقع الحاصل على خلاف المقاصد، ودفع الواقع الذي يُتوقَّع حصوله على خلاف المقاصد أيضاً.

○ يُطلق النص الشرعي على: **متن الخطاب الإلهي الوارد في كتاب الله تعالى وما صح من سنة رسول الله ﷺ**، ولا بد لفهم النص الشرعي على الوجه السليم من مراعاة عدة ضوابط، هي: أولها: الضابط اللغوي الذي يحصل بفهم لسان العرب ومعرفة أدبيات اللغة والتطور الدلالي للألفاظ، والثاني: الضابط التكاملي الذي يحصل بالنظر إلى نصوص الشرع نظرة موضوعية لا جزئية، والثالث: الضابط المقاصدي الذي يجب فيه ربط الأحكام المستنبطة من النصوص بمقاصد الشريعة الكلية، والرابع: الضابط الظرفي الذي يتمثل في المناسبات والأسباب والأحوال التي احتفَّت بورود النص الشرعي. والخامس: الضابط العقلي الذي يُقصد به مراعاة أسس النظر السليم في النص من خلال القواعد التي ذكرها علماء أصول الفقه في هذا الصدد.

○ إن فهم النصوص منه ما هو ثابت لا يتأثر بتغير الزمان والمكان والبيئة، ومنه ما هو متغير يتأثر بهذه الأمور، ولا يصح التعامل مع الثوابت على أنها متغيرات، لما في ذلك من الخروج عن أمهات الدين، كما لا يصح التعامل مع المتغيرات على أنها ثوابت لما يؤدي إليه ذلك من المشقة والحرج والتضييق على عباد الله تعالى فيما وسع به الله.

○ لا يصح ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه العلماني المادي، من أن جميع النصوص جاءت محاكاةً للواقع، وأنها نصوص تاريخية، ولا يصح ما استدلوا به على ذلك من وجود أسباب النزول؛ لأن أسباب النزول لا تعدو أن تكون مناسبات اقتضت الحكمة الإلهية نزول الآيات القرآنية عند حدوثها، وهي لا تمثل أكثر من أربعة عشر بالمئة من مجموع آيات القرآن الكريم في تقدير المتساهلين، ويُضاف إلى ذلك أنَّ

الواقع استدعى في عدة مناسبات نزول النص القرآني، إلا أنه تأخَّر رغم حرج الموقف وصعوبته، ومن ذلك ما وقع في حادثة الإفك.

- تسهم القرائن الحالية في فهم النص الشرعي، وهي إما قرائن خاصة ترجع إلى ما يحيط بالخطاب أو المتكلم أو المخاطَب، أو قرائن عامة ترجع إلى الظروف والملابسات العامة المحيطة بالخطاب عموماً، ويتفق جماهير علماء أصول الفقه على تخصيص العام بالقرائن الحالية، وهذه القرائن ترجع إما إلى العقل أو الحس أو العرف والعادة.

- يتدخل الواقع في إثبات حصول الإجماع، ومعرفة مدى دلالته على القطع أو الظن حسبما يحصل في واقع المجمعين، كما يتدخل الواقع في إيقاف العمل بالإجماع، حين تثبت الأدلة المحسوسة أن الواقع الذي حصل فيه الإجماع تغيَّر، وتغيَّر بذلك المحل الذي وقع عليه الإجماع، وتغيَّرت المصلحة التي كانت مقصودة من الحكم بالإجماع، وبذلك يؤثر الواقع في تغيير الحكم، وإيقاف العمل بالإجماع، بسبب غياب المصلحة التي بُني عليها الإجماع.

- يجب على المجتهد عند القيام بالقياس، أن يدرك الواقع إدراكاً دقيقاً، لكي يتعرَّف على الأوصاف المتوافرة في الواقع، وينيط بالمسألة الأحكام المناسبة للمناطات القائمة، ولكي يطلع على انعدام المناط من الواقع، الذي قد يحصل بسبب تغيُّر الواقع، ما يمنع من القياس ويدعو إلى البحث عن حكم آخر، ولكي يطلع المجتهد على المواضع الواقعية التي لا يمكن فيها حصول حكمة الله تعالى من تشريع الحكم، فيقوم بالبحث عن الحكم المناسب الذي يحقق الحكمة المقصودة.

- إن صياغة قاعدة الاستحسان في القرن الثاني، لا يعني أنَّ الاستحسان تم تأسيسه في هذا القرن، وأنه لم يكن موجوداً قبل ذلك، كما لا يعني أنه وليدُ الواقع، فما حصل في القرن الثاني هو عبارة عن صياغة القاعدة التي كانت راسخةً وموجودة من عهد النبي ﷺ وصحابته الكرام ﷺ، ويدل على ذلك ما جاء من روايات السنة واجتهادات الصحابة ﷺ.

- لا يصح ما ذهب إليه العصرانيون من أن الاستصلاح حجة مستقلة عن الشرع ومقابِلة له، ولا ما ذهبوا إليه من الدعوة إلى تقديم المصلحة على الشرع بسبب تطور الحياة المتسارع، وظهور مصالح جديدة لم تكن معهودة من قبل؛ وسبب عدم صحة ما ذهبوا إليه: اعتماد المصلحة بشكل أساس على أدلة الشرع، واعتماد تقدير الأمر بالصلاح والفساد على الشرع، حتى إن المصلحة المرسلة التي تُعتبر أساس الاستصلاح لا يصح الاعتماد عليها إذا خالفت ما دل عليه الشرع أو تعارضت معه.

○ يحدد الواقع مدى إمكانية إفضاء الوسائل إلى المفسدة، كما يحدد مدى قوة وشدة هذا الإفضاء، وهذا يؤثر في تحديد الحكم الشرعي المناسب من سد الذرائع على سبيل الحرمة أو الكراهة، ويؤثر في تشديد المنع أو تخفيفه حسب شدة وقوة إفضاء الوسيلة إلى المفسدة.

○ الواقع يؤثر في العرف كما يؤثر العرف في الواقع، فالتغيرات الواقعية تؤثر بشكل كبير في صناعة الأعراف والعادات وتغييرها وتطويرها وتعديلها، فتطور الحياة يوجد واقعاً جديدة يتمثل في صور التصرفات القولية والفعلية التي تبدو أكثر مرونةً مع تطور الحياة، وهذه التصرفات القولية والفعلية تغدو بمرور الزمن هي الشائع في عادات الناس فتصير عرفاً.

○ يُعتبر الواقع هو الموطن الذي يظهر فيه شغل الذمة بالتكاليف، ما يمنع العمل بالاستصحاب، ويدعو إلى تغيير الحكم، كما يُعتبر الواقع هو موطن وجود الوصف الذي يُبنى عليه الحكم الشرعي، وتغيُّر الواقع قد يُفضي إلى فقدان الوصف الذي يُعتبر مناطاً للحكم، ما يؤدي إلى تغيير الحكم أيضاً؛ وكل هذا يُظهر ما للواقع من أثر في الاستصحاب، بحيث لا يمكن العمل بالاستصحاب بدون النظر في الواقع.

○ يجري العمل باستصحاب العمل بالدليل الشرعي، ما لم يأتِ دليلٌ من الشرع أو الواقع يمنع من ذلك، فإذا جاء دليلٌ من الشرع يمنع من إجراء العمل على ما كان عليه، وجب العدول عن الدليل الأصلي ومراعاة الدليل المعارِض ما دام قوياً، كما قد يثبت في الواقع ما يدل على أن الشرع لا يريد استصحاب الحال على ما كان عليه، كشغل الذمة، وانعدام الوصف المناسب لتشريع الحكم من الوجود، وطروء ما يقتضي تخصيص العام من القرائن الواقعية الحالية، أو ما يقتضي تبدُّل الحكم بسبب حالة واقعية تشهد بها أدلة الشرع، كحالة الضرورة.

○ لا تصح جميع الدعوات التي تذهب إلى انفصال أصول الفقه عن الواقع، ولا يصح الاستدلال على هذا المذهب بعدم إيراد اشتراط معرفة الواقع في الاجتهاد واستنباط الأحكام؛ لأن الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة دلَّت بما لا يدعُ مجالاً للشك، على أنَّ عملية الاجتهاد يجب أن تراعي الواقع وتنظر إليه، في كثير من المواطن والأحكام التي تتصف بالتغيُّر والتبدُّل المستمر.

○ لا تصح جميع الدعوات التي تذهب إلى تاريخية علم أصول الفقه، وتستدل على ذلك بتتابع ظهور قواعد هذا العلم في القرون الماضية بحسب الحاجات التاريخية الخاصة، كما تستدل هذه الدعوات بعدم وجود هذه القواعد في القرن الأول أو عصر الصحابة ﷺ؛ وذلك لأن مضمون هذه القواعد كان متجلياً في التطبيق العملي للشريعة الإسلامية في حياة النبي ﷺ وحياة صحابته الكرام ﷺ من خلال

اجتهاداتهم، وإنَّ التتابع في ظهور قواعد علم أصول الفقه لا يعني أن علم أصول الفقه تأسس بناءً على الواقع، أو أنه تكريس لما في الواقع ولو خالف الشرع، بل إن حال علم أصول الفقه هو كحال أي علم من العلوم الأخرى، كالنحو والصرف والإعراب والبلاغة، فكل هذه العلوم كان مضمونها موجوداً في أذهان السابقين، وكانوا يعيشونها في حياتهم، إلى أن تقاصر الناس عن إدراك مفاهيمها، ودخلت العُجمة في البلاد العربية، مما دعا إلى قيام العلماء بصياغة هذه العلوم في صورة قواعد تحفظها من الضياع، وهذا ما حصل تماماً في علم أصول الفقه، فإن مضمونه كان متجلياً في الشرع من عصر التنزيل، ولكن ظهور قواعده تتابع حسب الحاجة إلى ذلك في العصور المتوالية، وهذا لا يعني أنَّ هذا العلم تأسَّس في عصور مختلفة، بل تمت صياغة قواعده في أزمان مختلفة.

○ لا تصح الدعوة إلى الثورة على المسلمات الأصولية بناءً على أنه لا يمكن الاستفادة منها في العصر الحديث، أو أنَّ العقل هو القادر على صناعة المعنى وتحديد الدلالة؛ فالعقل لوحده لا يستطيع الوصول إلى تحديد المعنى المقصود من أدلة الشرع، ما لم ينضبط بالقواعد التي دل عليها الشرع واللغة، وأثبتها العلماء في علم أصول الفقه، وإن أمثال هذه الدعوات تجعل الواقع في منزلة العصمة والتقديس، وتجعل من الشرع تابعاً له مبرراً لما فيه من فساد.

○ لا يمكن التعويل على أي احتمال من الاحتمالات الواردة لدى المعاصرين في وصف العلاقة بين الشرع والواقع، فالقول بأن الواقع يؤثر في الشرع تأثيراً مطلقاً، هو قول فاسدٌ لما يفضي إليه من رفع الواقع إلى منزلة أعلى من منزلة الشرع، وجعله حاكماً على الشرع، وجعل الإرادة الإلهية التشريعية محكومة بالواقع وحدوده وضغوطاته، وأما القول بأن الشرع يؤثر في الواقع تأثيراً مطلقاً، بحيث يغيره بكل جزئياته، ولا يقبل أي شيء منه، ولا يراعيه مطلقاً، أيضاً هو قولٌ مجانف للصواب لما ثبت من مراعاة الشرع للواقع في أدلة تكاد لا تدخل تحت الحصر، وأما القول الذي يذهب إلى وجود علاقة جدلية بين الواقع والشرع، فإنه يفضي إلى وجود مركزين متجادلين يؤثر كل واحد منهما في الآخر، بدون وجود ضوابط واضحة أو أسس معلومة، وهذا يعني وجود إرادة تقابل الإرادة الإلهية، وتؤثر في التشريع كما تؤثر الإرادة الإلهية، ويمكن تسميتها بالطبيعة أو الواقع أو ما شابه. ولقد ظهر من خلال الدراسة فساد هذا المذهب أيضاً، لما يؤول إليه من عدم انفراد الإرادة الإلهية بالتشريع، وتأثرها بالواقع والحياة المخلوقة من قبل الله تعالى.

○ إنَّ علاقة الشرع بالواقع هي علاقة تأثير وتأثُّر، ولكن ليس بالمعنى الجدلي الذي ذهب إليه بعض المعاصرين، فلقد رسمت الأدلة الشرعية هذه العلاقة بأن الشرع هو الحاكم على الواقع، وأنَّ الواقع دائماً

تابعٌ للشرع، وأنه لا يصح تقديم الواقع على الشرع مطلقاً، ولكن في الوقت نفسه راعى الشرع الواقع في مواطن كثيرة، رسم فيها الحدود التي شملتها حكمة الله تعالى بالرحمة والسعة، ومن هنا يمكن القول: إن الواقع يؤثر في التشريع تأثيراً ظاهراً ومنضبطاً بالحدود التي رسمها له الشرع، وليس تأثيراً حقيقياً يفرض نفسه على الشرع، ويكون حاكماً على الشرع، أما أثر الشرع في الواقع فهو أثر حقيقي يعمل على رسم صورة المثال من المقاصد في الواقع، وصياغة الحياة على الشكل الذي يريده الشرع، وتكريس التعاليم الإلهية في الأفعال والتصرفات والحياة اليومية، فالشرع إزاء الواقع لا يسكت عما هو فاسد ومخالف للمقاصد الإلهية، ولا يتستَّر على الأخطاء والتجاوزات، ولا يبرِّر الانحراف والبُعد عن صراط الله، بل يتقبَّل الصور الواقعية التي لا تتعارض مع التعاليم الإلهية، والتي تحقق المقاصد الشرعية التي ترعى مصالح الناس في الحال والمآل.

○ وفيما يتعلق بالمصادر الاستنباطية، فلقد ظهر أن الواقع لا دخل له مطلقاً في تأسيسها، فهي تعتمد بشكل مستقل على أدلة الشرع من نصوص الكتاب والسنة، ولقد ظهر من خلال الدراسة أن المصادر الاستنباطية تولي اهتماماً كبيراً بالواقع، وهي من جهة تتصل بالأدلة الشرعية من حيث تأسيسها، ومن جهة أخرى تلامس الواقع وتعمل على إيجاد الأحكام الشرعية لتحقيق مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام. ولقد ظهر من خلال الدراسة أيضاً أن أثر الواقع في المصادر الشرعية يتحدَّد في بيان الصور التي يجب فيها إيجاد الحكم الشرعي في الواقع، إلى جانب تحديد الصور التي يجب فيها نفي الحكم الشرعي عن الواقع، واستبداله بحكم مناسب مختلف، ولقد حددت الأدلة الشرعية هذه الصور وهذه الحدود، ولكن الواقع هو موطن وجودها وانعدامها، ومعرفة الواقع تُعتبر بمثابة العلامة التي تدعو إلى إيجاد الحكم المناسب.

○ لا إشكال في القول بتجديد علم أصول الفقه، إذا كان المقصود بذلك إعادة صياغة قواعده بما يكون أكثر وضوحاً في هذا العصر، ويضمن لهذا العلم الحفاظ على مضمونه، ولكن لا يصح الاقتراب من القواعد الأصولية التي تُعتبر من الثوابت، والتي تُعتبر من الأمور القاطعة التي لا تصح مخالفتها بحال، لأن القول بتجديد علم أصول الفقه بهذا المعنى يُفضي إلى العمل على نقض ما جاء به الشرع، ومخالفة مقاصد الشرع، والحكم بالهوى، والخروج من ربقة التكليف.

○ يمكن صياغة قواعد جديدة في علم أصول الفقه، تساعد على استنباط الأحكام الشرعية، وتساعد على الاقتراب من الحق في الاجتهاد ما أمكن ذلك، وذلك لأن قواعد علم أصول الفقه تمت صياغتها بشكل تدريجي في أزمان مختلفة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قام به الإمام الشاطبي في كتابه

(الموافقات) من صياغة منظومة قواعد خاصة بمقاصد الشريعة، وهذا لم يسبق إليه أحد قبله بالشكل الذي جاء به. وتجدر الإشارة إلى أن صياغة قواعد جديدة لعلم أصول الفقه لا يُعتبر أمراً سهلاً، بل هو أمرٌ صعب ودقيق جداً، ويحتاج إلى فهم مضمون هذا العلم فهماً عميقاً، وفهم ما جاء فيه عن العلماء السابقين، كما يجب التنبيه إلى أن مثل هذا النوع من التجديد يجب أن ينضبط بالثوابت ولا يخرج عنها، وأن يعمل على تحقيق مقاصد الشرع، ولا يتعارض مطلقاً مع النصوص الشرعية.

وبعد أن تبيَّن أثر الواقع في استنباط الحكم الشرعي، وتمت الإجابة على التساؤلات التي طرحها بعض المعاصرين من دعاة الحداثة والعصرنة، تجدر الإشارة إلى بعض التوصيات المهمة التي تتعلق بهذا الموضوع، وهي كالآتي:

- يجدر بالجامعات الإسلامية، وكليات الشريعة والدراسات الإسلامية، والمعاهد الشرعية، أن تقوم بإعادة صياغة مناهج علم أصول الفقه، بحيث يصبح علماً حياً معايشاً للواقع، من خلال إيراد الأمثلة العملية الواقعية التي تحصل في العصر الحاضر، وتجنُّب الأمثلة الافتراضية أو التي لا تتناسب مع العصر، لأنها لا تساعد على فهم المراد من هذا العلم، بل لأنها تسبب وجود قطيعة بين المعلومات النظرية والحياة العملية.

- إن من الأهمية بمكان أن يُضاف مبحث الواقع إلى المدونة الأصولية، بما يُظهر معناه وحدود آثاره في الاجتهاد واستنباط الأحكام، وهذا يساعد الدارسين لعلم أصول الفقه على الانتقال من التفكير النظري، إلى التفكير العملي الإجرائي، الذي يلامس الواقع بتفاصيله، ويجعلهم أكثر تفاعلاً مع الحياة الإنسانية والمجتمع الذي يعيشون فيه، بحيث يمكنهم معالجة أمراض الواقع، ومواجهة تحدياته التي تتصارع مع الشريعة، والرد على دعاة الغلو في تقديس الواقع.

- يجب على العلماء والباحثين المعاصرين، والمشتغلين بالإفتاء والقضاء، مراعاة الواقع عند الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، والانضباط بالحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية للواقع، بما لا يؤدي إلى الإفراط ولا التفريط، كما يجب عليهم الاعتماد على البيانات الموثوقة، والمعلومات الدقيقة التي تصف الواقع كما هو في حقيقة الأمر، إلى جانب أهمية إحاطتهم بفهم ومعرفة المسألة المدروسة، وملابساتها، وظروفها، ومعرفة حال الشخص في الزمان والمكان الذي تحصل فيه الواقعة، وأثر الحالات الواقعية الخاصة في الحكم، وتقدير آثار اختلاف الأعراف والعادات والتقاليد والثقافات في الحكم الشرعي.

○ يجب الانتباه عند صياغة الفتاوى والأحكام من قِبل دور الإفتاء أو المشتغلين بالفتوى، إلى وصف الواقعة المدروسة وصفاً واضحاً يعبِّر عنها بما لا يدعُ مجالاً للشك في فهم المفتي للواقعة، وبما يساعد على مراجعة الفتوى وانتقادها وإعادة دراستها إذا كانت تصف ما يخالف الواقع.

وفي النهاية، أسأل الله تبارك وتعالى أن أكون قد وُفِّقت لإسداء الجهد المطلوب الذي تستحقه هذه الرسالة، وأنْ تكون هذه الدراسة محطة مهمة في الدراسات الأصولية، بحيث يمكن أن يؤسَّس عليها دراسات أخرى، وبحيث يُستفاد منها عند النظر في استنباط الأحكام الشرعية للمسائل المعاصرة، كما حاولت الدراسة توخِّي النتائج الموضوعية، وتجنُّب الانسياق وراء التقليد والتبرير والمواراة، وفي هذا الصدد أود الإشارة إلى أن جميع النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها من خلال هذه الدراسة، كانت بعد جهد مضنٍ وبحث طويل، ولكنها في الوقت نفسه قابلة للتعديل والإضافة في المستقبل في حال ثبت ذلك بالأدلة؛ لأن الله تعالى أبى أن يكمل كتاب إلا كتابه، فلله الحمد والمنَّة أولاً وآخراً، وهو العاصم والهادي إلى سواء السبيل.

❋ ❋ ❋ ❋ ❋

بحمد الله تم

الفهارس العامة

ثانياً : فهرس الآيات القرآنية

الآية	الصفحة
﴿ وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ (١٩٥) ﴾	٥٨
﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ (١٩٦) ﴾	١٥٢-٢٧١
﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ (١٩٨) ﴾	٢٥٨-٢٦٠
﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ (٢١٧) ﴾	١٥٠-٢٥٥
﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢) ﴾	٨٩-٢٧٠-٣٣٣
﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٨) ﴾	١٩١-٢٨٣
﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ (٢٣٦) ﴾	٧٨
﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ (٢٥٥) ﴾	٧٨
﴿ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢) ﴾	٢٨٣
﴿ ۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣) ﴾	٢٨٣
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ (٢٨٦) ﴾	٩٣-١٠٢- ١٠٣-١١٥١

سورة آل عمران

الآية	الصفحة
﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٤٧) ﴾	٧٠
﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ (٧٩) ﴾	٧٦
﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٩٧) ﴾	٨٩-١٥٠-١٥٢
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (١٠٢) ﴾	١٠٣
﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) ﴾	٣٧٤
﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠) ﴾	٣٢١
﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١٣٧) هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (١٣٨) ﴾	٧٠
﴿ أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٦٥) ﴾	٧٠
﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩) ﴾	٢٥١
﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) ﴾	٢٩٤
﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (١٨٧) ﴾	٢٤٤
﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨٨) ﴾	٢٤٤

سورة النساء

الآية	الصفحة
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١) ﴾	٢٩٦
﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا (٤) ﴾	٢٧٠-٢٧١
﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾	٢٨٦-٣٥٧
﴿ ۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ﴾	١٩٢
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا ﴾	٣٩١

أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾ ﴾

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾ ٣٠٣-٢٩٢

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ ٣٣٣

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ ١٢٩

﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ ١٣١-١٢٩

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ ﴾ ١٥٣

﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ ٢٦٦

﴿ ۞ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾ ﴾ ٣٣

﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ ﴾ ٣٢٢

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾ ﴾

﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾ ٩٩-٧١

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ ﴾ ١٦٠

﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾ ٢١٣-١٠٥

سورة المائدة

﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ ١٥٣

الآية	الصفحة
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٥) ﴾	
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦) ﴾	٢١٣-٢٦٩-٣٥٩
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٣٨) ﴾	٨١-٩٤-٩٩-٢٠٤-٢٣٦-٢٨٢
﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥) ﴾	٢٨٧
﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾	١٤٨
﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٨٩) ﴾	١٥٢
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) ﴾	٢٥٨-٣٣٠
﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (٩٣) ﴾	٢٥٧-٢٥٨

سورة الأنعام

الآية	الصفحة
﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٨) ﴾	٧٠
﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّا أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (١٩) ﴾	٢٨٤
﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٨) ﴾	١٠٠
﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ الْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٧) ﴾	٧٥-٩٥
﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (٦٢) ﴾	٧٦
﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٨) ﴾	٥٩-٣٨٠-١٦٠

﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ (١١٩) ﴾ ١٥٣

﴿ ۞ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (١٤١) ﴾ ٢٨٧

﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (١٦٤) ﴾ ٩٤

سورة الأعراف

﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (٣) ﴾ ٣٦٦

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ (١١) ﴾ ٧٩

﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ۖ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ (٧١) ﴾ ٣٤

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٨) ﴾ ٩٧

﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ۖ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٣٤) ﴾ ٢٣٠-٢٣٣

﴿ ۞ وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ۖ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦) ﴾ ٢١٢

﴿ ۞ وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٧١) ﴾ ٣٢

﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (١٩٩) ﴾ ٣٩٠

سورة الأنفال

﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٦٠) ﴾ ١١٨-١٦٠

سورة التوبة

﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥) ﴾ ١٤٩-١٥٠

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (٣٦)﴾ ١٤٩

﴿۞ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٦٠)﴾ ١٦٥

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٠٣)﴾ ٣٤٤

سورة يونس

﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ ۚ آلْآنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (٥١)﴾ ٣٣

﴿۞ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ (٧١)﴾ ٣١٥

سورة هود

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٧)﴾ ٢١٣

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ ۚ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ (١١٤)﴾ ٢٦٦

سورة يوسف

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢)﴾ ٢٢٩

﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (١٦)﴾ ٢٨١

﴿وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (١٨)﴾ ٢٨١

﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٦) وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٢٧)﴾ ٢٧٩

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٤٠)﴾ ٧٦

﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (٦٧)﴾ ٧٦

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (٨٢)﴾ ٢٦٤

سورة إبراهيم

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٤)﴾ ١٤٨

سورة النحل

الآية	الصفحة
﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (٨٩) ﴾	١٠٠
﴿ ۞ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠) ﴾	١٧٤
﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦) ﴾	١٥٣

سورة الإسراء

الآية	الصفحة
﴿ مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥) ﴾	١٠٥
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) ﴾	٣٣٥
﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (٦٤) ﴾	٢٧٩-٢٩١
﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠) ﴾	٢٣١
﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (٧٨) ﴾	٨٩-٩٠-٩٤-١١٩-١٧١
﴿ وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا (٩٣) ﴾	٢٤٩
﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا (١٠٦) ﴾	١٤٨

سورة الكهف

الآية	الصفحة
﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٢٩) ﴾	٢٧٨
﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٤٧) ﴾	٧٩

سورة مريم

الآية	الصفحة
﴿ يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (١٢) ﴾	٧٥-٧٦

سورة الأنبياء

الآية	الصفحة
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧) ﴾	٢١٢-٢١٣-٣٥٩

سورة الحج

الآية	الصفحة
﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (٧٨) ﴾	٨٣-٣٨٢
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾	١٥١

سورة النور

الآية	الصفحة
﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢) ﴾	٢٣١-٣١١
﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) ﴾	١٥٤-٢٣٤-٢٦٤-٢٦٩
﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (٦) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٧) وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (٨) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٩) ﴾	١٥٥-٢٦٤
﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۚ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١١) ﴾	٢٤٩
﴿ لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٦٣) ﴾	٣٦٧

سورة الفرقان

الآية	الصفحة
﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (٣٢) ﴾	١٤٩

سورة الشعراء

الآية	الصفحة
﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (١٩٥) ﴾	٢٢٩

سورة النمل

الآية	الصفحة
﴿ إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (٢٣) ﴾	٢٨٥-٢٩٦
﴿ ۞ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ (٨٢) ﴾	٣٢-٣٤

سورة القصص

الآية	الصفحة
﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ	٩٥

الآية	الصفحة
ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾ ﴾	
﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا ۖ تَبَرَّأْنَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كَانُوٓاْ إِيَّانَا يَعْبُدُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾	٥٦
﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾	٧٦

سورة العنكبوت

الآية	الصفحة
﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾	١٥٠

سورة لقمان

الآية	الصفحة
﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾	١٨٤

سورة الأحزاب

الآية	الصفحة
﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾	٤٠٤
﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ ﴾	٩٨
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٠﴾ ﴾	٩٨
﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾	٦٩

سورة سبأ

الآية	الصفحة
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾	٩٧

سورة فاطر

الآية	الصفحة
﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُوْلَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾ ﴾	٢٦٩
﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ ﴾	١٤٦
﴿ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾	٦٩

سورة الملك

سورة القلم

سورة الحاقة

سورة المعارج

سورة التكوير

سورة الليل

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية والآثار

ثالثاً: فهرس المصطلحات

خامساً: ثبت تراجم الأعلام

* فيما يأتي بيان تراجم الأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة، مرتبةً أسماؤهم ترتيباً ألفبائياً، مع إغفال (أل) التعريف، ولفظة: ابن، وأب، حيثُ يُذكر في عنوان كل ترجمة الاسم الذي اشتهر به صاحبها، وتاريخ وفاته.

ابن الأثير (ت:٦٠٦هـ)

هو علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، الشيباني الجزري، أبو الحسن عز الدين، ابن الاثير، المؤرخ، اللغوي، من العلماء بالنسب والأدب، وُلد في جزيرة ابن عمرو، وتوفي سنة ٦٠٦هـ، ومن تصانيفه في الحديث: (جامع الأصول)، و(النهاية في غريب الحديث)، و(شرح مسند الشافعي)؛ وفي التاريخ والرجال له: (الكامل)، و(اللباب)، و(أسد الغابة في معرفة الصحابة)، وله في البلاغة: (الجامع الكبير). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٢/ ٦٠-٦٣.

أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ)

هو أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، الشيباني، الفقيه المجتهد وإمام المحدثين، صاحب المذهب الحنبلي، من شيوخه: الشافعي وإبراهيم بن سعيد وسفيان بن عيينة وأبو داود الطيالسي ووكيع بن الجراح، وُلد في بغداد وتوفي سنة ٢٤١هـ، ومن تلاميذه: صاحبا الصحيحين: محمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، وأبو داود صاحب السنن، ومن أشهر تصانيفه في الحديث: (المسند)، ولم يدوِّن الإمام مذهبه في الفقه ولم يسمح لتلاميذه بتدوينه في حياته؛ لئلاً ينشغل به الناس عن الحديث، ولكنَّ ولداه صالح وعبد الله دوَّنا فتاواه وآراءه الفقهية، كما فعل ذلك أبو بكر الأثرم في كتاب (السنن في الفقه)، وأبو بكر الخلَّال في (الجامع). انظر: طبقات الفقهاء، الشيرازي، ١/ ١٠١. طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ١/٤-١٠.

أبو إسحاق الإسفراييني (ت:٤١٨هـ)

هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، الفقيه الشافعي، والأصولي المجتهد، والمتكلم، والملقب بالأستاذ، وهو إمام بارعٌ في الأصول، توفي سنة ٤١٨هـ؛ وممن سمع منهم: أبو بكر الإسماعيلي، وأبو بكر الإسفراييني، وأبو بكر الشافعي؛ وسمع منه: الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وأبو بكر

البيهقي، وأبو الحسن المديني؛ ومن تصانيفه: (الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين)، و(مسائل الدور)، و(تعليقة في أصول الفقه). انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٤/ ٢٥٦. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٧/ ٣٥٣-٣٥٤. الأنساب، السمعاني، ١/ ١٤٤.

الإسنوي (ت:٧٧٢هـ)

هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم الأموي، الشيخ جمال الدين أبو محمد الإسنوي، إمام في الفقه والأصول والعربية، وشيخ الشافعية في مصر، وُلد بإسنا في صعيد مصر و توفي سنة ٧٧٢هـ؛ وأشهر من أخذ عنهم هو تقي الدين السبكي، وأبو حيان الأندلسي، والدبوسي، ولقد أخذ عنه الإمام الزركشي؛ ومن تصانيفه: (نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول)، و(التمهيد في استخراج الفروع على الأصول). طبقات الشافعية، ٣/٩٨-١٠١. الدرر الكامنة، العسقلاني، ٣/ ١٤٧-١٥٠. الوفيات، أبو المعالي، ٢/ ٣٧٠.

الأشعري (ت:٢٦٠هـ)

هو أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، شيخ أهل السنة وإمام المتكلمين، وُلد سنة ٢٦٠ وتوفي سنة ٣٢٤هـ، أخذ الحديث عن الحافظ زكريا بن يحيى الساجي، وعن أبي خليفة الجمحي، وسهل بن سرح، ومحمد بن يعقوب المقري، وعبد الرحمن بن خلف البصريين، وأخذ علم الكلام عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه ورجع عن الاعتزال ورد على المعتزلة. انظر: طبقات الحنفية، القرشي، ١/ ٣٥٤. طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ١١٣-١١٥. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٣/ ٣٤٧. البداية والنهاية، ابن كثير، ١١/ ١٨٧.

الآمدي (ت:٦٣١هـ)

هو أبو الحسن سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، الثعلبي، شيخ المتكلمين في زمانه، كان حنبلياً، ثم تحوَّل إلى المذهب الشافعي، توفي سنة ٦٣١هـ؛ تعلَّم القراءات في بغداد، وبرع في الخلاف، وتفنَّن في أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة؛ ومن تصانيفه: (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار في أصول الدين) و(لباب الألباب). انظر: طبقات الشافعية، قاضي، شهبة، ٢/ ٧٩. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٢/ ٣٦٤-٣٦٧.

الباقلاني (ت:٤٠٣هـ)

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني، الملقب بشيخ السنة، وهو فقيه بارع وكان شيخ المالكية في العراق، وهو محدث حجة، ومتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة

وطريقة الأشعري، توفي سنة ٤٠٣هـ؛ ومن مؤلفاته: (شرح اللمع)، و(التبصرة بدقائق الحقائق)، و(أمالي إجماع أهل المدينة)، و(التعريف والإرشاد)، و(التمهيد في أصول الفقه)، و(المقنع في أصول الفقه). انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، عياض، ٢/ ٢٠٣-٢٠٤.

البخاري الحنفي (ت:٧٢٩هـ)

هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، أصولي وفقيه حنفي من أهل بخارى؛ توفي سنة ٧٢٩هـ؛ ومن تصانيفه: (كشف الأسرار: شرح أصول البزدوي)،و(شرح المنتخب الحسامي). انظر: كشف الظنون، الرومي، ١/ ١١٢. أسماء الكتب، رياض زاده، ١/ ٨٧. طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢٧٠.

البزدوي (ت:٤٨٢هـ)

هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام البزدوي، شيخ الحنفية، وعالم ما وراء النهر، توفي سنة ٤٨٢هـ، من تصانيفه: (أصول البزدوي)، و(الجامع الكبير في الفروع)، و(شروح تقويم الأدلة في الأصول). انظر: طبقات الحنفية، القرشي، ١/ ٣٧٢. الأنساب، السمعاني، ١/ ٣٣٩.

البصري (ت:٤٣٦هـ)

هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، البصري، القاضي، المتكلم، شيخ المعتزلة، توفي سنة ٤٣٦هـ، من تصانيفه: (كتاب المعتمد في أصول الفقه)، و(تصفح الأدلة)، و(غرر الأدلة). انظر: لسان الميزان، ٥/ ٢٩٨. الأنساب، السمعاني، ٥/ ١٩١. النجوم الزاهرة، الأتابكي، ٥/ ٣٨.

أبو البقاء الكفوي (ت:١٠٩٤هـ)

هو أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الحنفي، القاضي، وُلد في الكفا وتوفي ١٠٩٤هـ؛ ومن تصانيفه: (الكليات-معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، و(شرح بردة البوصيري).

البيضاوي (ت:٦٩١هـ)

هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، قاضي القضاة، ناصر الدين أبو الخير البيضاوي، وهو عالم أذربيجان، برع في الفقه والأصول، وُلد في البيضاء قرب شيراز وتوفي سنة ٦٩١هـ، ومن أهم مصنفاته: (المنهاج الوجيز في أصول الفقه)، وله تفسير (أنوار التنزيل وأسرار التأويل). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٢/ ١٧٢.

الترمذي (ت:٢٧٩هـ)

محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي، الترمذي، أبو عيسى، الحافظ، الإمام البارع، توفي سنة ٢٧٩هـ، وهو صاحب كتاب (الجامع) الذي انتشر في الآفاق، وله أيضاً: (العلل)،

و(الشمائل النبوية)، وغيرها. انظر: تقريب التهذيب، العسقلاني، ١/ ٥٠٠. الثقات، البستي، ٩/ ١٥٣. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢/ ٦٣٣-٦٣٥.

التفتازاني (ت:٧٩٢هـ)

مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق، وُلد بتفتازان في خراسان، وتُوفي سنة ٧٩٢هـ؛ وله من التصانيف: (مقاصد الطالبين في علم أصول الدين)، و(شرح العقائد النسفية)، وله في أصول الفقه: (حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب)، و(التلويح إلى كشف غوامض التنقيح). انظر: الدرر الكامنة، العسقلاني، ٦/ ١١٢.

ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)

هو تقي الدين أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، ابن تيمية، الحراني ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي والمجتهد الأصولي، شيخ الإسلام، وُلد بحرَّان وتُوفي سنة ٧٢٨هـ؛ من مصنفاته: (درء تعارض العقل والنقل) أو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، و(الرد على المنطقيين)، و(اقتضاء الصراط المستقيم في الرد على أهل الجحيم)، و(السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، و(مجموع الفتاوى). انظر: معجم المحدثين، الذهبي، ١/ ٢٥. البدر الطالع، الشوكاني، ١/ ٦٣. الدرر الكامنة، العسقلاني، ١/ ١٦٨.

الجرجاني (ت:٨١٦هـ)

هو علي بن محمد بن علي، الجرجاني، المعروف بالسيد الشريف، فيلسوف، ومن كبار العلماء بالعربية، وُلد في تاكو (قرب استراباد)، تُوفي سنة ٨١٦هـ؛ من مصنفاته: (التعريفات)، و(شرح مواقف الإيجي)، و(تحقيق الكليات). انظر: البدر الطالع، الشوكاني، ١/ ٤٨٨.

الجويني (ت:٤٧٨هـ)

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الطائي، السنبسي، تاج الدين أبو المعالي إمام الحرمين، وهو عالم أصولي، وفقيه شافعي، تُوفي سنة ٤٧٨هـ؛ من تصانيفه في أصول الفقه: (البرهان)، و(الورقات)، و(التلخيص مختصر التقريب والإرشاد)، وفي الفقه: (نهاية الطلب)، و(مختصر النهاية)، وفي علم الكلام: (الإرشاد). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ٢٥٥-٢٥٦. شذرات الذهب، العكري، ٣/ ٣٥٨-٣٥٩.

ابن الحاجب (ت:٦٤٦هـ)

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، الكردي، الدَّويني، أبو عمرو، جمال الدين، الفقيه المالكي، كان بارعاً في أصول الفقه، والعربية، ومذهب الإمام مالك، من أساتذته الإمام الشاطبي، ومن تلاميذه الإمام القرافي، توفي سنة ٦٤٦هـ؛ ومن مصنفاته في الأصول: (منتهى السول والأمل في علمي الأصول

والجدل)، و(مختصر المنتهى)، وفي الفقه: (مختصر ابن الحاجب). انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٣/ ١٧٦. كتاب الوفيات، الخطيب، ١/ ٣١٩.

الحاكم النيسابوري (ت:٤٠٥هـ)

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي، أبو عبد الله الحاكم، النيسابوري، الشافعي، الإمام، الحافظ، الناقد، شيخ المحدثين في عصره، توفي سنة ٤٠٥هـ؛ ومن تصانيفه: (المستدرك على الصحيحين)، و(تاريخ نيسابور). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ١٩٣-١٩٤.

ابن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)

هو شهاب الدين أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي، الكناني، العسقلاني، الشافعي، أصله من عسقلان بفلسطين، وُلد في القاهرة وتُوفي بها سنة ٨٥٢هـ، وهو عالم بالحديث واللغة، وحافظ الإسلام في عصره، ومن تصانيفه: (فتح الباري في شرح صحيح البخاري)، و(الإصابة في تمييز أسماء الصحابة)، (وتهذيب التهذيب)، و(تقريب التهذيب في أسماء رجال الحديث)، و(لسان الميزان). انظر: الدرر البدر الطالع، الشوكاني، ١/ ٨٧. شذرات الذهب، العكري، ٧/ ٢٧٠.

ابن حزم (ت:٤٥٦هـ)

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، القرطبي، الظاهري، الحافظ الفقيه المجتهد، وُلد في مدينة قرطبة، ونشأ شافعي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، وتوفي سنة ٤٥٦هـ؛ ومن تصانيفه: (الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل)، و(طوق الحمامة)، و(المحلّى بالآثار)، و(الإحكام في أصول الأحكام). انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٣/ ١١٤٦-١١٤٨. الإكمال، ابن ماكولا، ٢/ ٤٥١.

أبو حنيفة (ت:١٥٠هـ)

هو النعمان بن ثابت بن زُوطا بن ماه، الفقيه المحدث صاحب المذهب الحنفي. ولد بالكوفة وتُوفي في بغداد سنة ١٥٠هـ، وهو من التابعين للقائه بعضاً من الصحابة، وهم: أنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وسهل بن سعد الساعدي، وأبا الطفيل عامر بن وائلة، ولقد تفقه أبو حنيفة على أستاذه حماد بن أبي سليمان ثماني عشرة سنة، ومن تصانيفه: (الرد على القدرية)، و(الفقه الأكبر)، وقد دوَّن تلميذه أبو يوسف عنه (كتاب الآثار). انظر: الكاشف، الذهبي، ٢/ ٣٢٢. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١/ ١٦٩. تهذيب التهذيب، العسقلاني، ١٠/ ٤٠١-٤٠٢.

أبو داود (ت:٢٧٥هـ)

هو سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو، الأزدي أبو داود، السجستاني، إمام الأئمة في الحديث، روى عن القعنبي وأحمد وابن المديني، وغيرهم، وروى عنه الترمذي وأبو عوانة وغيرهما، وتُوفي سنة

٢٧٥هـ؛ ومن تصانيفه: (السنن) الذي يُعتبر أحد كتب السنة الستة المشهورة، وله: (المراسيل)، و(الزهد)، و(البعث). انظر: تقريب التهذيب، العسقلاني، ١/ ٢٥٠. الثقات، البستي، ٨/ ٢٨٢. طبقات الحفاظ، السيوطي، ١/ ٢٦٥-٢٦٦.

الدبوسي (ت:٤٣٠هـ)

هو أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، الدبوسي، الحنفي، الأصولي، النظَّار، شيخ الإسلام، وهو من أكابر أصحاب الإمام أبي حنيفة، تُوفي سنة ٤٣٠هـ، وهو من أوائل من وضع علم الخلاف، في: (كتاب الأسرار في الأصول والفروع)، و(تقويم الأدلة في الأصول)، و(تأسيس النظر). انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣/ ٤٨. تاريخ الإسلام، الذهبي، ٢٩/ ٢٩٠.

ابن دقيق العيد (ت:٧٠٢هـ)

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد، وكان أصولياً مجتهداً وقاضياً لمصر، وُلد في ينبع، أخذ عن أبيه الشيخ مجد الدين بن دقيق العيد المالكي المذهب، وأخذ عن الإمام العز بن عبد السلام، وتُوفي سنة ٧٠٢هـ؛ ومن تصانيفه في الحديث: (إحكام الأحكام)، و(الإلمام بأحاديث الأحكام)، وله في أصول الفقه: (شرح مقدمة المطرزي). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٢/ ٢٢٩-٢٣٢.

الرازي (ت:٦٠٦هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، الرازي، الملقب بفخر الدين، وكان عالماً بأصول الفقه والتفسير والكلام والفلك والفلسفة، وُلد في الري بطبرستان، وتُوفي سنة ٦٠٦هـ؛ ومن تصانيفه في التفسير: (مفاتيح الغيب)، وفي أصول الفقه: (المحصول في علم أصول الفقه). انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٨/ ٨١-٨٢. طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢١٣-٢١٤.

الزركشي (ت:٧٩٤هـ)

هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، كان عالماً في فقه الشافعية والأصول، وهو تركي الاصل، مصري المولد والوفاة، تُوفي سنة ٧٩٤هـ، قرأ على الشيخ جمال الدين الإسنوي وغيره؛ ومن تصانيفه: (تخريج أحاديث الرافعي)، و(خادم الرافعي)، وله في أصول الفقه: شرح لجمع الجوامع، و(الديباج على المنهاج)، و(البحر المحيط)، وغيرها من التصانيف الكثيرة. انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٣/ ١٦٧-١٦٨. الدرر الكامنة، العسقلانين، ٥/ ١٣٣-١٣٥. هدية العارفين، البغدادي، ٦/ ١٧٤.

الزنجاني (ت:٦٥٦هـ)

محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، الملقب بابن عرس، الفقيه الشافعي، وقاضي القضاة في بغداد، البارع في الخلاف والأصول، درَّس بالنظامية والمستنصرية، تُوفي سنة ٦٥٦هـ، ومن تصانيفه: (تخريج الفروع على الأصول)، وكتاب في تفسير القرآن. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٨/ ٣٦٨. تبصرة المنتبه، العسقلاني، ١/ ٢٢٢.

الزيلعي (ت:٧٦٢هـ)

هو عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، أبو محمد، جمال الدين، الفقيه الحنفي، والمحدث، أصله من زيلع في الصومال، وتُوفي في القاهرة سنة ٧٦٢هـ؛ ومن تصانيفه: (نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية)، و(تخريج أحاديث الكشاف). انظر: طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢٩١.

السبكي (ت:٧٧١هـ)

هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي نسبة إلى سُبك من قرى محافظة المنوفية بمصر، الفقيه الشافعي والأصولي والمؤرخ والقاضي، وهو شقيق بهاء السبكي، ويُلقَّب بقاضي القضاة تاج الدين، وُلد بالقاهرة وتُوفي سنة ٧٧١هـ؛ ومن شيوخه: والدُه علي بن عبد الكافي، والحافظ المزي، والذهبي؛ ومن تصانيفه: (شرح مختصر ابن الحاجب) و(شرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه: الإبهاج شرح المنهاج)، و(القواعد)، و(طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى)، و(الترشيح في اختيارات والده)، و(جمع الجوامع في أصول الفقه)، وشرحه المسمى (منع الموانع). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٣/ ١٠٤-١٠٦. معجم المحدثين، الذهبي، ١/ ١٥٢. الوفيات، أبو المعالي، ٢/ ٣٦٢.

السرخسي (ت:٤٩٠هـ)

هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي، الفقيه الحنفي، والأصولي، يُنسب إلى سرخس في خراسان، تُوفي سنة ٤٩٠هـ، أخذ الفقه والأصول عن شمس الأئمة الحلواني، وتفقه عليه أبو بكر الحصيري، وعثمان البيكندي؛ ومن تصانيفه: (المبسوط)، وهو أكبر كتاب في الفقة الحنفي، و(شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن)، و(شرح مختصر الطحاوي)، و(أصول السرخسي)، الذي يُعتبر أكبر كتاب في أصول الفقه لدى الحنفية. انظر: طبقات الحنفية، القرشي، ٢/ ٢٨-٢٩.

السمعاني (ت:٤٨٩هـ)

هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد السمعاني، تعلم الفقه الحنفي على أبيه، ثم تحوَّل إلى المذهب الشافعي بعد مناظرته للإمام أبي إسحق الشيرازي، وُلد بمرو وتُوفي فيها سنة ٤٨٩هـ؛ ومن تصانيفه: (قواطع الأدلة في أصول الفقه)، و(الأوسط في الخلاف)، و(البرهان في

الخلاف)، و(منهاج أهل السنة)، و(الرد على القدرية)، و(مجموع في الأحاديث). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ٢٧٣-٢٧٤.العبر، الذهبي، ٣/ ٣٢٨.

السيوطي (ت:٩١١هـ)

هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، جلال الدين، السيوطي نسبةً إلى أسيوط في صعيد مصر، كان عالماً في الحديث والتفسير واللغة والتاريخ والأدب والفقه، وُلد في القاهرة وتُوفي سنة ٩١١هـ؛ من تصانيفه: (الجامع الكبير)، و(الجامع الصغير في أحاديث النذير البشير)، و(الإتقان في علوم القرآن)، و(الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، و(تنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك)، و(طبقات الحفاظ)، و(طبقات المفسرين)، و(الأشباه والنظائر). انظر: طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٣٦٥-٣٦٦.

الشاشي (ت:٣٤٤هـ)

هو نظام الدين أبو علي، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، الأصولي والفقيه الحنفي، تُوفي سنة ٣٤٤هـ، تفقَّه على أبي الحسن الكرخي؛ من تصانيفه: (أصول الشاشي). انظر: طبقات الحنفية، القرشي، ١/ ٩٨-٩٩. طبقات الفقهاء، الشيرازي، ١/ ١٤٩.تاريخ الإسلام، الذهبي، ٢٣/ ٤٧٦.

الشاطبي (ت:٩٧٠هـ)

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الشهير بأبي إسحق الشاطبي، الأصولي، المالكي، أصله من غرناطة وتُوفي سنة ٩٧٠هـ؛ من تصانيفه في أصول الفقه: (الموافقات في أصول الشريعة)، و(الاعتصام)، وفي الحديث: (المجالس) في شرح كتاب البيوع من صحيح البخاري، وله: (أصول النحو). انظر: الأعلام، الزركلي، ١/ ٧٥.

الشافعي (ت:٢٠٤هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي بن عبدالمطلب بن عبد مناف، الإمام الحافظ صاحب المذهب الشافعي، وُلد في مدينة غزة بفلسطين، وتُوفي سنة ٢٠٤هـ، حفظ القرآن في مكة في سن السابعة، وحفظ موطأ مالك في سن العاشرة، تفقَّه على الإمام مالك، وسفيان بن عيينة الهلالي، ومحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، وناظره في مسائل كثيرة؛ من تصانيفه: (الحجة) الذي يمثل مذهبه القديم، و(الأم) الذي يمثل مذهبه الجديد، وله: (الرسالة) وهو أوَّل كتاب تمَّ تصنيفه في علم أصول الفقه. انظر: صفة الصفوة، أبو الفرج، ٢/ ٢٤٨. الديباج المذهب، ابن فرحون، ١/ ٢٢٧. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٧/ ٢٠١.

الشيباني صاحب أبي حنيفة (ت:١٨٩هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله، الفقيه والأصولي، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، أصله من قرية حرستة في غوطة دمشق، وُلد بواسط وتُوفي سنة ١٨٩هـ؛ من

تصانيفه: (الأصول)، و(المبسوط) في فروع الفقه، و(الزيادات)، و(الجامع الكبير)، و(الجامع الصغير)، و(الآثار)، و(السير)، و(الموطأ)، و(الأمالي)، و(الأصل)، و(الحجة على أهل المدينة). طبقات الحنفية، القرشي، ٢/ ٤٢-٤٤. طبقات الفقهاء، الشيرازي، ١/ ١٤٢. لسان الميزان، العسقلاني، ٥/ ١٢١.

الشيرازي (ت:٤٧٦هـ)

هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، أبو إسحاق، العلامة، المناظر، والفقيه الشافعي، مفتي الأمة، وُلد في فيروزآباد بفارس وتُوفي سنة ٤٧٦هـ؛ من تصانيفه في الفقه: (التنبيه)، و(المهذب)، وله في أصول الفقه: (التبصرة)، و(اللمع)، وله في الرجال: (طبقات الفقهاء)، وفي الجدل: (المعونة)، و(الملخص). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/٢٣٨-٢٤٠. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٤/ ٢١٥.

الصيرفي (ت:٣٣٠هـ)

محمد بن عبد الله البغدادي، أبو بكر، الفقيه الشافعي، والأصولي الحاذق، أصله من بغداد، وتُوفي سنة ٣٣٠هـ، أخذ الفقه عن أبي العباس ابن سريج. انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ٢٤/ ٢٩٠-٢٩١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤/ ١٩٩.

الطوفي (ت:٧١٦هـ)

هو سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، الفقيه الحنبلي، وُلد بقرية طوف من أعمال صرصر في العراق، تُوفي سنة ٧١٦هـ؛ من تصانيفه: (بغية السائل في أمهات المسائل) في أصول الدين، و(الإكسير في قواعد التفسير)، و(الرياض النواضر في الأشباه والنظائر)، و(معراج الوصول) في أصول الفقه، و(الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة)، و(تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب). انظر: طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢٦٤. الدرر الكامنة، العسقلاني، ٢/ ٢٩٥-٣٠٠.

العربي (ت:٥٤٣هـ)

هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، أبو بكر ابن العربي، الفقيه المالكي، والمحدِّث، المفسر، الأصولي، الأديب، المتكلِّم، وُلد بأشبيليا وتُوفي سنة ٥٤٣هـ، أخذ عن أبيه أبي محمد الفقيه وغيره من علماء الأندلس، وأخذ في المشرق عن الخولاني، والمازري، وأبي سعيد الزنجاني، وأبي حامد الغزالي، والصيرفي، وغيرهم كثير؛ وأخذ عنه العلم عدد كبير، منهم: القاضي عياض، وابن بشكوال؛ من تصانيفه: (الخلافيات)، و(الإنصاف)، و(المحصول في أصول الفقه)، و(عارضة الأحوذي في شرح الترمذي)،و(القبس في شرح موطأ مالك بن أنس)، و(ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك)، و(أحكام

القرآن)، و(العواصم من القواصم). انظر: طبقات المفسرين، السيوطي، ١/ ١٠٥.-١٠٦. طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ١٨٠-١٨١.

العز بن عبد السلام (ت:٦٦٠هـ)

هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، الدمشقي، عز الدين، شيخ الإسلام، الملقَّب بسلطان العلماء، الفقيه الشافعي، الأصولي، وُلد بدمشق وتُوفي سنة ٦٦٠هـ، كان خطيباً للجامع الأموي؛ ومن تصانيفه: (الفوائد)، و(الغاية)، و(القواعد الكبرى)، و(والقواعد الصغرى)، و(الفرق بين الإيمان والإسلام)، و(مختصر صحيح مسلم)، و(بداية السول في تفضيل الرسول)، و(الفتاوى المصرية). انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٨/ ٢٠٩. طبقات الفقهاء، الشيرازي، ١/ ٢٦٧.

العيني (ت:٨٥٥هـ)

هو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، أبو محمد، بدر الدين العينى، قاضي القضاة، الحنفي، المؤرخ، المحدِّث، أصله من حلب ووُلد في عينتاب، تُوفي سنة ٨٥٥هـ؛ ومن تصانيفه: (عمدة القاري في شرح البخاري)، و(مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار) في مصطلح الحديث ورجاله، و(عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان)، و(البناية في شرح الهداية). انظر: بغية الوعاة، السيوطي، ٢/ ٢٧٥-٢٧٦. نظم العقيان، السيوطي، ١/ ١٧٤.

الغزالي (ت:٥٠٥هـ)

هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام، الأصولي، والفيلسوف، والمتصوف، وُلد في طابران في طوس بخراسان، وتُوفي سنة ٥٠٥هـ؛ من تصانيفه: (إحياء علوم الدين)، و(تهافت الفلاسفة)، و(الاقتضاء في الاعتقاد)، و(المنقذ من الضلال)، وله في أصول الفقه: (المستصفى)، و(المنخول)، و(شفاء العليل)، و(الوجيز). انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٦/ ١٩١. طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٢/ ١٨.

ابن فورك (ت:٤٠٦هـ)

هو محمد بن الحسين بن فُورَك، الأصبهاني، المتكلم، الأصولي الشافعي، الأديب، النحوي، تُوفي سنة ٤٠٦هـ، أخذ عن أبي الحسن الباهلي طريقة أبي الحسن الأشعري، وسمع من عبد الله بن جعفر الأصبهاني مسند الطيالسي، وروى عنه الحافظ البيهقي. انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ١٩٠. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٤/ ١٢٧-١٣٦. التقييد، البغدادي، ١/ ٦٠.

ابن قدامة المقدسي (ت:٦٢٠هـ)

هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي، موفق الدين المقدسي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المحدِّث، وُلد في جماعيل بجبل نابلس في فلسطين، سمع الحديث من والده، ومن أبي المكارم ابن هلال، ومن أبي المعالي بن صابر وغيرهم؛ ومن تصانيفه في الفقه: (المغني في شرح الحرقي)، و(الكافي)، و(المقنع)، و(الهداية)، و(العمدة)، وفي أصول الفقه: (روضة الناظر وجنة المناظر). انظر: الوفيات، أبو المعالي، ١/ ١٣٩. طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ١٧٧.

القرافي (ت:٦٨٤هـ)

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، الأصولي، والفقيه المالكي، أصله من قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، وولادته في القرافة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة؛ من مصنفاته: (أنوار البروق في أنواء الفروق)، و(الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والامام)، و(الذخيرة) في الفقه المالكي، و(شرح تنقيح الفصول) في الاصول، و(مختصر تنقيح الفصول)، و(الخصائص) في قواعد العربية. انظر: الديباج المذهب، ابن فرحون، ١/ ٦٢-٦٦. الوافي بالوفيات، الصفدي، ٦/ ١٤٦. تاريخ الإسلام، الذهبي، ٥/ ١٧٦

القنوجي (ت:١٣٠٧هـ)

هو صديق بن حسن بن علي بن الحسنين، أبو الطيب القنوجي، البخاري، اشتُهر بصديق حسن خان، وُلد سنة ١٢٤٨ في قنوج بالهند، أخذ عن الشيخ محمد صدر الدين خان الدهلوي وغيره، وبرع في التفسير والحديث؛ ومن تصانيفه: (الروضة الندية)، و(مسك الختام شرح بلوغ المرام)، و(عون الباري)، و(فتح البيان ورسالة القضاء والإفتاء والإمامة)، و(الإكسير في علم التفسير)، و(أبجد العلوم). انظر: أبجد العلوم، القنوجي، ٣/ ٢٧١-٢٧٥. مشاهير علماء نجد، ٢٧٥-٢٧٩.

ابن القيم (ت:٧٥١هـ)

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين، المعروف بابن قيم الجوزية، الدمشقي، وُلد في دمشق وتتلمذ على يد ابن تيمية؛ من تصانيفه: (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، (أعلام الموقّعين)، و(زاد المعاد)، و(مدارج السالكين)، و(تلبيس إبليس)، و(الوابل الصيّب من الكلم الطيّب)، و(التبيان في أقسام القرآن). انظر: طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢٨٤.

مالك (ت:١٧٩هـ)

هو مالك بن أنس بن مالك بن عامر، أبو عبد الله الأصبحي المدني، التيمي، القرشي، إمام دار الهجرة، صاحب المذهب المالكي، من التابعين، وُلد بالمدينة المنورة، أخذ القراءة عن نافع، والحديث عن ابن شهاب الزهري، والفقه عن ربيعة بن عبد الرحمن، ومن تلاميذه: عليّ بن القاسم وسحنون وأسد بن

الفرات؛ ومن تصانيفه: (الموطأ)، و(المدونة). انظر: تقريب التهذيب، العسقلاني، ١/ ٥١٦. مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ١/ ١٤٠. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٨/ ٢٠٤. طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٢٣.

المحبوبي (ت:٧٤٧هـ)

عبيد الله بن مسعود بن عبيد الله بن محمود، صدر الشريعة المحبوبي، البخاري، ويُلقَّب بتاج الشريعة، الإمام الحنفي الكبير، عالم محقق؛ من تصانيفه: (التنقيح في أصول الفقه)، وشرحه (التوضيح)، و(شرح الوقاية). انظر: تاج التراجم، السودوني، ١/ ٢٠٣. أسماء الكتب، رياض زادة، ١/ ٩٦. الأعلام، الزركلي، ٤/ ١٩٧-١٩٨.

المحلي (ت:٨٦٤هـ)

هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين المحلي الشافعي، الأصولي، المفسر؛ من تصانيفه: (تفسير الجلالين) الذي أتمَّه جلال الدين السيوطي، و(كنز الراغبين)، و(البدر الطالع في حل جمع الجوامع) في أصول الفقه، و(شرح الورقات). انظر: طبقات المفسرين، الداودي، ١/ ٣٣٦.

المرداوي (ت٨٨٥هـ)

هو علي بن سليمان بن أحمد، أبو الحسن علاء الدين المرداوي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، القاضي، وُلد في مردا قرب نابلس؛ ومن تصانيفه: (الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف)، و(التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع)، و(تحرير المنقول) في أصول الفقه، و(التحبير في شرح التحرير). انظر: محض الصواب، المبرد، ١/ ٤٧.

المزني (ت:٢٦٤هـ)

هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، المصري، صاحب الإمام الشافعي، الفقيه، المجتهد، ؛ من تصانيفه: (الجامع الكبير)، و(الجامع الصغير)، و(المختصر)، و(الترغيب في العلم). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ٥٨-٥٩. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٢/ ٢٠٤. المقتنى، الذهبي، ١/ ٥٩.

النسائي (ت:٣٠٣هـ)

هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الحافظ، الحجة، القاضي، الإمام، شيخ الإسلام، سمع قتيبة وحماد بن زيد، وروى عنه حمزة الكناني وغيره؛ من تصانيفه: (السنن الكبرى في الحديث)، و(المجتبى) وهو السنن الصغرى، و(خصائص عليّ). انظر: الكاشف، الذهبي، ١/ ١٩٥. تهذيب الكمال، المزي، ١/ ٣٢٨-٣٢٩. طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ١/ ٨٨.

النظام (ت:٢١٣هـ)

هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، أبو إسحاق، البصري، من أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، متهم بالزندقة، وله تصانيف في الفلسفة والاعتزال. انظر: لسان الميزان، العسقلاني، ١/ ٦٧. تاريخ بغداد، البغدادي، ٦/ ٩٧.

النووي (ت٦٧٦هـ)

هو محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن، الحوراني، الشافعي، الإمام، الحافظ، شيخ المذهب الشافعي في عصره، وشيخ الإسلام، ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية؛ ومن تصانيفه: (تهذيب الأسماء واللغات)، و(المنهاج في شرح مسلم)، و(التقريب والتيسير) في مصطلح الحديث، و(الأذكار) و(رياض الصالحين)، و(المجموع شرح المهذب)، و(الأربعون النووية)، و(مختصر أسد الغابة في معرفة الصحابة). انظر: طبقات الشافعية، قاضي شهبة، ٢/١٥٣. البداية والنهاية، ابن كثير، ١٣/ ٢٧٨-٢٧٩. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٨/ ٣٩٥.

أبو يوسف (ت:١٨٢هـ)

هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، الفقيه، الحافظ، أوَّل من دُعي قاضي القضاة، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، من تصانيفه: (الخراج)، و(الآثار) وهو مسند أبي حنيفة، و(النوادر)، و(اختلاف الأمصار)، و(أدب القاضي)، و(الأمالي في الفقه)، و(الرد على مالك بن أنس)، و(الفرائض)، و(الجوامع). انظر: تاريخ جرجان، الجرجاني، ١/ ٤٨٧.الجرح والتعديل، الرازي، ٩/ ٢٠١.

خامساً: ثبت المصادر والمراجع

📖 **القرآن الكريم**

كتب التفسير وعلوم القرآن

📖 **الإتقان في علوم القرآن**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

📖 **أحكام القرآن**: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، ١٤٠٥هـ.

📖 **أسباب النزول القرآني**: د. غازي عناية، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

📖 **أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين**: عبد الفتاح القاضي، دار الندوة الجديدة، بيروت، د.ط، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

📖 **أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص-دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه**: د. عماد الدين محمد الرشيد، دار الشهاب، د.ط، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

📖 **أسباب النزول والقصص الفرقانية**: محمد بن أسعد العراقي (ت:٥٦٧هـ)، دراسة وتحقيق، د. عصام أحمد غانم، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط١، ١٤٢٨-٢٠٠٧م.

📖 **أسباب النزول**: جلال الدين السيوطي (٨٤٩هـ-٩١١م)، بعناية بديع السد اللحام، دار الهجرة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

📖 **أسباب ورود الحديث**: تحليل وتأسيس، د. محمد رأفت سعيد، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية، قطر، ط١، ١٤١٤هـ.

📖 **البرهان في علوم القرآن**: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

📖 **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**: إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الحنفي الدمشقي (ابن حمزة الحسيني) (ت ١١٢٠هـ)، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

📖 **تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن)**: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، د.ت.

📖 **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠١هـ.

- **تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)**: أبو السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**: البيضاوي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير التحرير والتنوير**: محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ط، ١٩٩٧م.
- **تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)**: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- **تفسير السمرقندي (بحر العلوم)**: نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير السمعاني (تفسير القرآن)**: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض-السعودية، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- **تفسير الصنعاني (تفسير القرآن)**: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- **تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٥هـ.
- **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)**: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة، د.ط، د.ت.
- **تفسير النسفي (مدارك التنزيل)**: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، د.ط، ٢٠٠٥م.
- **التيسير بشرح الجامع الصغير**: الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط٣، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- **زاد المسير في علم التفسير**: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- **الصحيح المسند من أسباب النزول**: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت.
- **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

- **الصحيح من أسباب النزول وفضائل السور**: الشيخ مجدي رفيق السيد، الصحابة للدراسات القرآنية والعربية، طنطا، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- **العجاب في بيان الأسباب**: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، دار ابن الجوزي، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، السعودية، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **فضائل القرآن**: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي، تحقيق: د فاروق حمادة، دار إحياء العلوم، بيروت، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- **كتاب أسباب النزول**: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، اعتنى به: وليد الزكري، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م
- **لباب النقول في أسباب النزول**: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دار إحياء العلوم، بيروت، د.ط، د.ت.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

كتب الحديث الشريف وعلومه

- **الأحاديث المختارة: أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي (ت:٦٤٣هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.**
- **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب: الإمام الشيخ محمد بن درويش بن محمد الحوت البيروتي الشافعي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.**
- **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.**
- **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام: الحافظ ابن القطان الفاسي أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.**
- **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.**
- **الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.**
- **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام: محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٣٧٩م.**

سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت:٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

سنن الترمذي (الجامع الصحيح): محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

السنن الكبرى (معرفة السنن والآثار عن الامام أبي عبد الله محمد بن أدريس الشافعي): الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.

سنن النسائي الكبرى (السنن الكبرى): أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق : د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

سنن سعيد بن منصور: سعيد بن منصور الخراساني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

شرح النووي على صحيح مسلم (صحيح مسلم بشرح النووي): أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر): محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثيراً اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

علم أسباب ورود الحديث وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين وجمع طائفة مما لم يصنف من أسباب الحديث: د.طارق أسعد حلمي الأسعد، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

- كشف المشكل من حديث الصحيحين: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، د.ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار: تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط١، ١٩٩٤م.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- المستدرك على الصحيحين: محمد بن يزيد أبو عبد الله الحاكم القزويني (ت:٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
- مصنف ابن أبي شيبة (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار): أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ.
- المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، د.ط، د.ت.
- نصب الراية لأحاديث الهداية: عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د.ط، ١٣٥٧هـ.

كتب أصول الفقه (المصادر)

- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- إجابة السائل شرح بغية الآمل: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
- الإحكام في أصول الأحكام: الحافظ أبو محمد علي بن حزم الظاهري، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق : محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ط١، د.ت.
- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد: محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول): علي بن محمد البزدوي الحنفيى، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د.ط، د.ت.
- أصول السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- أصول الشاشي: أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ.
- أصول الفقه (الفصول في الأصول): الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، ١٩٧٣م.
- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، الوفاء، المنصورة-مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
- التبصرة في أصول الفقه: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين و د. عوض القرني و د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- تخريج الفروع على الأصول: محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
- التقرير والتحرير في علم الأصول: ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة: أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، تحقيق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- التلخيص في أصول الفقه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م.
- التمهيد في أصول الفقه: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت: ٥١٠هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- التوضيح في حل غوامض التنقيح (شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه): عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- تيسير التحرير: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٩م-١٤١٩ هـ.
- رسالة في أصول الفقه: أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري الحنبلي، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- شرح الكوكب المنير (مختصر التحرير) (المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه): محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي و د. نزيه حماد، جامعة أم القرى-معهد البحوث العلمية، ط٢، ١٤١٣هـ.
- الفروق: أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الكرابيسي القرافي، تحقيق: د. محمد طموم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ.
- الفقيه و المتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ.
- الفوائد في اختصار المقاصد: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.
- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبي محمد عز الدين السلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف ببلشرز-كراتشي، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- المحصول في أصول الفقه: القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- المحصول في علم الأصول: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠ هـ.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- مراقي السعود إلى مراقي السعود: محمد الأمين بن أحمد زيدان الحكني المعروف بالمرابط، تحقيق ودراسة محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- المستصفى في علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- المسودة في أصول الفقه: عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم آل تيمية، المدني، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، د.ط، د.ت.
- المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- المعونة في الجدل: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- المغني في أصول الفقه: جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي (ت: ٦٩١هـ)، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحيار التراث الإسلامي، السعودية، ط١، ١٤٠٣هـ.
- الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت:٧٧٢هـ)، تحقيق: د.شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

كتب أصول الفقه المعاصرة (المراجع)

- أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي-تاريخه وتطوره: أ.د. مصطفى سعيد الخن، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي: د. مصطفى ديب البغا، دار الإمام البخاري، دمشق، د.ط، د.ت.
- أثر العرف في فهم النصوص-قضايا المرأة أنموذجاً: د. رقية طه جابر العلواني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي: د. مسفر بن علي القحطاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر: أ.د. قطب مصطفى سانو، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- الاجتهاد النص الواقع المصلحة: د.أحمد الريسوني بالمشاركة مع أ. محمد جمال باروت، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي-دراسة تأصيلية في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها بنظرة مقاصدية: د. نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- الاجتهاد بتحقق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي: عبد الرحمن زايدي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة: إسماعيل الخطيب، مؤتمر: الاجتهاد الفقهي-أي دور أي جديد، تنسيق: محمد الروكي، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم ٥٣، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- الاجتهاد في الإسلام-أصوله أحكامه آفاقه: د. نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرة تحليلية في الاجتهاد المعاصر: د. يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- الاجتهاد ومقتضيات العصر: محمد هشام الأيوبي، دار الفكر، عمان-الأردن، د.ط، د.ت.
- أصول الفقه الإسلامي: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.
- أصول الفقه ومدارس البحث فيه: د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- أصول الفقه: محمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦، ١٩٦٩م.
- أصول الفقه: محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت.
- تأويل النصوص في الفقه الإسلامي-دراسة في منهج التأويل الأصولي: الذوادي بن بخوش قوميدي، دار ابن حزم، بيروت، د.ط، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

📖 تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد: خليل بن كيكلدي العلائي، دار الكتب الثقافية، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلقيني، الكويت، د.ط، د.ت.

📖 التكليف الشرعي وما يتعلق به من أحكام: د. محمد عبد العاطي محمد علي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

📖 حجة الله البالغة: الإمام أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق: سيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد. د.ط، د.ت.

📖 الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية: د. محمد أبو الفتح البيانوني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

📖 الحكم الشرعي وتقسيماته: محمد علي الحسيني، دار الرسول الأكرم، دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 الحكم الشرعي ومصادره: د. أحمد الحصري، دار الجيل، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

📖 سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

📖 طرق الكشف عن مقاصد الشارع: د.نعمان جغيم، دار النفائس، عمان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

📖 عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، ١٣٨٥هـ.

📖 علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط٨، د.ت.

📖 المذهب في أصول المذهب على المنتخب: د. ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

📖 مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٤، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

📖 مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط: د. محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

📖 معجم مصطلحات أصول الفقه: د. قطب مصطفى سانو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

📖 المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

📖 الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، بغداد، ط٦، د.ت.

كتب القواعد الفقهية

📖 شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

📖 غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لزين العابدين ابن نجيم المصري: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

📖 القواعد النورانية الفقهية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

📖 القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام: علي بن عباس البعلي الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د.ط، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦.

📖 القواعد: ابن رجب الحنبلي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط٢، ١٩٩٩م.

📖 المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

كتب الفتاوى والنوازل

📖 الجامع في فقه النوازل: صالح بن عبد الله بن حميد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

📖 صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: أحمد بن حمدان النمري الحراني أبو عبد الله، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٩٧هـ.

📖 فتاوى السبكي: الإمام أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.

📖 مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

كتب الفقه الحنفي

📖 البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، د.ت.

📖 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاسان، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

📖 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، د.ط، ١٣١٣هـ.

📖 الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

📖 حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ط٣، ١٣١٨هـ.

📖 حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين): محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

📖 الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بالعلاء الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ.

📖 شرح ميارة الفاسي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

📖 المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

كتب الفقه المالكي

📖 الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفه الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت. د.ط، د.ت
- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: علي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٢هـ.
- الكافي في فقه أهل المدينة: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- المدونة الكبرى: مالك بن أنس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

كتب الفقه الشافعي

- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: محمد الشربيني الخطيب، دار الفكر، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٥هـ.
- الأم: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين: أبو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، د.ت.
- حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد): سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر-تركيا، د.ط، د.ت.
- حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- حاشية عميرة: شهاب الدين أحمد الملقب بعميرة، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- حاشية قليوبي: على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني): علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- الرسالة: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.
- السراج الوهاج على متن المنهاج: العلامة محمد الزهري الغمراوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت.
- غاية البيان شرح زبد ابن رسلان: محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- فتح الوهاب شرح منهج الطلاب (شرح المنهج): زكريا الأنصاري، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- المجموع: محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٩٧م.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

كتب الفقه الحنبلي

📖 الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

📖 شرح العمدة في الفقه: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.

📖 الفروع وتصحيح الفروع: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

📖 الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الاسلامي، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ.

📖 المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

📖 مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه: إسحاق بن منصور بن بهرام الكوسج أبو يعقوب التميمي المروزي، تحقيق: خالد بن محمود الرباط ووئام الحوشي و د. جمعة فتحي، دار الهجرة، الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

كتب في الواقع والحداثة والتجديد

📖 أثر الواقع في تطور العقود المالية في الفقه الإسلامي-نماذج من العقود المالية المستحدثة: د. عبد الله الشرقاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠٠٩م.

📖 الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية، د.ط، ٢٠٠٢م.

📖 أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر: د.قطب مصطفى سانو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

📖 الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر: د. محمد البهي، دار التضامن للطباعة، ط٢، ١٩٨٢م.

📖 الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م.

📖 تجديد الاجتهاد-فقه المرأة نموذجاً: حوار مع السيد محمد الموسوي البجنوردي، مطبوع في كتاب: نحو فهم معاصر للاجتهاد، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 تجديد الفقه الإسلامي: د. وهبة الزحيلي مع د. جمال عطية، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠-٢٠٠٠م.

- التجديد في الفقه الإسلامي: أ.د. محمد الدسوقي، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م.
- التجديد والمجددون في أصول الفقه: أبو الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط٣، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم: د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- التراث وقضايا العصر: د. محمود إسماعيل، رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- تطبيق الشريعة بين القبول والرفض: رشاد سلام، دار الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٧م.
- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين-دراسة وتطبيق: د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الضامر، سلسلة الدراسات القرآنية: سلسلة محكمة تصدر عن جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- جدل الأصول والواقع: د.حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، دار الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- حول مشروعية فقه الواقع في التراث الإسلامي: رحمة معتز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د.ط، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل-بحث في جدلية النص والعقل والواقع: د. عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- الدين وقضايا العصر: د. سالمة عبد الجبار، السلسلة الفكرية ٣، الدار العالمية للطباعة، طرابلس، د.ط، د.ت.
- سقوط الغلو العلماني: د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- سؤال وجواب حول فقه الواقع: محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، المكتبة الإسلامية، عمان-الأردن، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية: د. الشيخ مصطفى شلبي، الدار الجامعية، بيروت، د.ط، ١٩٨٢م.
- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد: د. ماهر حسين حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- فقه الواقع: د. ناصر سليمان العمر، دار الصفوة، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.
- فقه الواقع-أصول وضوابط: أحمد بوعود، كتاب الأمة، العدد ٧٥، السنة العشرون، ط١، المحرم ١٤٢١هـ-نيسان ٢٠٠٠م.
- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً: د. عبد المجيد النجار، كتاب الأمة، مؤسسة أخبار اليوم-إدارة الكتب والمكتبات، مصر، طبعة خاصة، صفر ١٤١٠هـ-سبتمبر ١٩٨٩م.
- القراءة الجديدة للنص الديني-عرض ونقد: أ.د. عبد المجيد النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ.

📖 القرآن والتشريع-قراءة جديدة في آيات الأحكام: الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ-١٤٢٥هـ.

📖 قضايا التجديد-نحو منهج أصولي: حسن الترابي، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

📖 قضايا التراث والتجديد: حوار مع د. حنفي، مطبوع في كتاب نحو فهم معاصر للاجتهاد، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر: د. حسن حنفي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت.

📖 محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته-دراسةً وتقويماً: د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، سلسلة الرسائل الجامعية ١٨٩، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

📖 مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن: د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

📖 مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر-مظاهر النزعة الاختيارية لدى الوضعيين الجدد: سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرياض، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ط، د.ت.

📖 من النص إلى الواقع-محاولة لإعادة بناء علم أصول فقه: د. حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٥م.

📖 من فقه الحالة: عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 الميتافيزياء والواقع: د. هاني يحيى نصري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

📖 نحو تطوير التشريع الإسلامي: د. عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين، سينا للنشر، القاهرة ط١، ١٩٩٤م.

📖 نحو فهم معاصر للاجتهاد-حوارات في الاجتهاد وإمكانيات الاجتهاد: حوارات أجرتها د. زينب إبراهيم شوربا مع مجموعة من الباحثين، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود: د. محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

📖 النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي: د. وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

📖 نقد الخطاب الديني: د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.

📖 هموم الفكر والوطن-التراث والعصر والحداثة: د. حسن حنفي، دار قباء، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨م.

📖 الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين عطية، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

كتب الفلسفة والمنطق والاجتماع

📖 الأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي: د. علي محمد المكاوي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.

📖 أنطولوجيا الوجود: إيمانويل كانط، د. جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير، بيروت، د.ط، ٢٠٠٩م.

📖 البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي: مجموعة علم الاجتماع الإسلامي-الكتاب الأول، أمين صالح، الصدر لخدمات الطباعة، د.ط، ١٩٩٠م.

📖 البناء الاجتماعي-أنساقه ونظمه: د.معن خليل عمر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط١، ١٩٩٢م.

📖 الرد على المنطقيين: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 قاموس علم الاجتماع: د. عبد الهادي الجوهري، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م.

📖 المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

📖 المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، ١٩٨٢م.

📖 المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية-جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، د.ت.

📖 المعجم الفلسفي: يوسف كرم و د. مراد وهبة ويوسف شلاله، مكتبة يوليو، القاهرة، د.ط، د.ت.

📖 الموسوعة الفلسفية العربية: د. محمد الزايد و د. ناصيف نصار و د. موسى وهبة، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م.

📖 الموسوعة الفلسفية المختصرة: نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، راجعها: د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (٤٨١)، د.ط، د.ت.

📖 الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د. صادق جلال العظم وجوج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

📖 موسوعة لالاند الفلسفية: أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط١، ١٩٩٨.

📖 الوجود والموجود: مارتن هيدجر، د. جمال محمد أحمد سليمان، التنوير، د.ط، ٢٠٠٩م.

كتب اللغة والغريب والتعريفات

📖 ا الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

📖 أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم): صديق بن حسن القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ-١٨٨٩م)، أعده للطبع ووضع فهارسه: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.

📖 أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

📖 تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.

📖 التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف): محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، بيروت ودمشق، ط١، ١٤١٠هـ.

📖 التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١، د.ت.

📖 تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٨٧م.

📖 تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

📖 دستور العلماء (موسوعة مصطلحات جامع العلوم): القاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، مراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، الترجمة الأجنبية: د. محمد العجم، نقل النص إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

📖 سر الفصاحة: الأمير أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

📖 غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة: خلف بن عبد الملك بن بشكوال أبو القاسم، تحقيق: د. عز الدين علي السيدا محمد كمال الدين عز الدين عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

📖 كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، د.ط، د.ت.

📖 كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، مراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

📖 الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

📖 لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، د.ت.

📖 مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

📖 المزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

📖 المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د.ط، د.ت.

📖 معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

📖 موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومفتاح السيادة في موضوعات العلوم: العلامة أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) (ت ٩٦٨هـ) مراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

كتب الطبقات والبلدان وتراجم الأعلام

- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي أبو عبد الله، تحقيق: د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- أسماء الكتب: لعبد اللطيف بن محمد رياض زادة، دار الفكر، دمشق، تحقيق: د. محمد التونجي، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، الطبعة : الثالثة.
- الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- الأعلام-قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، د.ت.
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى: لعلي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- الأنساب: لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- البداية والنهاية: لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبي الفداء، مكتبة المعارف، بيروت، د.ط، د.ت.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية،صيدا-لبنان، د.ط، د.ت.
- تاج التراجم:لأبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه: لابن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط. د.ت.
- تذكرة الحفاظ: لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، د.ت.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد:بمحمد بن عبد الغني البغدادي أبي بكر، تحقيق: كمال يوسف الحوت دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- تهذيب التهذيب: لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- تهذيب الكمال: ليوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- الثقات: لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- الجرح والتعديل: لعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٢٧١هـ-١٩٥٢م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لعبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبي محمد، مير محمد كتب خانه، كراتشي، د.ط، د.ت.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر اباد-الهند، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- سير أعلام النبلاء: لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ.
- صفة الصفوة: لعبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، دار المعرفة، تحقيق: محمود فاخوري - د. محمد رواس قلعه جي، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- طبقات الحفاظ: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبي الفضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- طبقات الحنابلة: لمحمد بن أبي يعلى أبو الحسين، تحقيق: محمد حامد الفقي دار المعرفة، بيروت. د.ط، د.ت.
- طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د.عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.
- طبقات الشافعية: لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- طبقات الفقهاء: لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبي إسحاق، تحقيق: خليل الميس، دار القلم، بيروت، د.ط، د.ت.

- طبقات المفسرين: لأحمد بن محمد الداودي، مكتبة العلوم والحكم، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- طبقات المفسرين: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.
- العبر في خبر من غبر: لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط٢، ١٩٨٤هـ.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: لحمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي الدمشقي، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- الكامل في ضعفاء الرجال: عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- كتاب الوفيات: لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب، تحقيق: عادل نويهض، دار الإقامة الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد (ت:٩٠٩هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- مشاهير علماء الأمصار: لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٥٩م.
- مشاهير علماء نجد وغيرهم: لعبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ط١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- المعجم المختص بالمحدثين: لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤٠٨هـ.
- المعرفة والتاريخ: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- نظم العقيان في أعيان الأعيان: لجلال الدين السيوطي، تحقيق: فيليب حتي، المكتبة العلمية، بيروت. د.ط، د.ت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة، لبنان، د.ط، د.ت.

🕮 الوفيات: لمحمد بن رافع السلامي أبي المعالي، تحقيق: صالح مهدي عباس و د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.

الأطروحات والرسائل الجامعية

🕮 التأصيل الشرعي لمفهوم فقه الواقع: رسالة دكتوراه مقدمة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الحسن الثاني بإشراف د. زين العابدين بلا فريج، إعداد: د. أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي، عين الشق-الدار البيضاء، د.ط، د.ت.

🕮 التأويل في أصول الفقه الإسلامي: رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله من كلية الشريعة في جامعة دمشق، إشراف: أ.د. وهبة الزحيلي، إعداد: يوسف صلاح الدين طالب، ١٩٩٧م.

🕮 فقه الاجتهاد التنزيلي: رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية بإشراف أ.د. مصطفى ديب البغا، إعداد: فوزي بالثابت، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

🕮 مآلات الأفعال وأثرها في الفتاوى والأحكام-المعاملات المالية نموذجاً: محمد حمزة الخلف، رسالة ماجستير مقدمة في كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٤٣١هـ-٢٠١٠.

🕮 موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني-دعوى تاريخية النص نموذجاً: رسالة ردكتوراه مقدمة إلى كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، إشراف: أ.د. السيد رزق الحجر، إعداد: د. أحمد إدريس الطعان الحاج، ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ.

المجلات والندوات العلمية

🕮 الاجتهاد الفقهي الحديث-منطلقاته واتجاهاته: د. وهبة الزحيلي، بحث في ندوة الاجتهاد الفقهي-أي دور أي جديد، تنسيق: محمد الروكي، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم ٥٣، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

🕮 درر الحكام شرح مجلة الأحكام: علي حيدر، تحقيق: تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.

🕮 دور الاجتهاد الفقهي في تدعيم الانتساب الحضاري للإسلام: محمد بلبشير الحسني، ندوة الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، تنسيق: محمد الروكي، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم ٥٣، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

🕮 فقه الواقع من منظور القطع والظن-دراسة أصولية: د. سامي صلاحات، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات، عدد٢١، د.ط، د.ت.

🕮 الوحي والواقع-دراسة في أسباب النزول: د. حسن حنفي، بحث مقدم في ندوة مواقف الإسلام والحداثة، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠م.

كتب متفرقة

🕮 الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، إبراهيم بن محمد الفائز، المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة أسامة، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- أزمتنا الحضارية في ضوء سنن الله في الخلق: د. أحمد كنعان، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- الاستدلال الفقهي للعقل الإسلامي وميلاد عناصر علم أصول الفقه-دراسة تحليلية: د. رشيد سلهاط، دار النفائس، عمان-الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٩م.
- الإسلام المعاصر-قراءة في خطابات التأصيل-مقاربات منهجية: د. المختار بنعبدلاوي، دار معد، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
- الإسلام في الماضي والحاضر: د. محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- أصول الشريعة: المستشار محمد سعيد العشماوي، الانتشار العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤م.
- أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٤، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي: سعيد بن محمد بو هراوة، دار النفائس، عمان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- تحرير العقل الإسلامي: قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.
- التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية: أ.د. محمد الزحيلي، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- تعليل الأحكام-عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد: أ.د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- تغير الاجتهاد: د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ-، ٢٠٠٠م.
- جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي، الوطن العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- حجية القرائن في الشريعة الإسلامية: عدنان حسن عزايزة، دار عمار، عمان، ط١، ١٩٩٠م.
- الحكم الشرعي بين النقل والعقل: د. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- الحكم الشرعي والقاعدة القانونية: د.محمد زكي عبد البر، دار القلم، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- الخطاب الشرعي وطرق استثماره: د. إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم: د. علي حسن الطويل، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣.
- السنن الإلهية في الحياة الإنسانية وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك: د. شريف الشيخ صالح أحمد الخطيب، الدار العثمانية، عمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

- السنن الإلهية وأثرها في حركة التاريخ من منظور إسلامي: د. علي محمود عكام، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم-قسم الفلسفة الإسلامية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- صناعة الفتوى وفقه الأقليات: الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيَّه، دار المنهاج، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي: عب القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- العرف والعادة في رأي الفقهاء-عرض نظرية في التشريع الإسلامي: أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، د.ط، ١٩٤٧م.
- العلاقات والقرائن في التعبير البياني: د.محمود موسى حمدان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- علم السنن الإلهية-الإعجاز القرآني في الكون والخلق والعلم: د. محمد الصادق بو علاق، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٥م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (١٢٩١هـ-١٣٧٦هـ)، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م
- في الائتلاف والاختلاف-ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم: د. ناجية الوريمي بو عجيلة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
- في فكرنا المعاصر: د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
- قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- القرائن عند الأصوليين: د. محمد بن عبد العزيز المبارك، سلسلة الرسائل الجامعية (٥٧)، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي: د. حمحامي مختار، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي: عماد محمد أحمد ربيع، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، د.ط، د.ت.
- القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية: د. محمد الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- القرينة في اللغة العربية: د.كوليزار كاكل عزيز، دار دجلة، المملكة الأردنية الهاشمية، ط١، ٢٠٠٩م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- المجتمع الدين والتقاليد: بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة، منشورات جروس برس، د. عاطف عطية، طرابلس-لبنان، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

📖 مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

📖 مدى حجية الاستحسان وسد الذرائع: د. صلاح الدين عبد الحليم سلطان، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

📖 مفهوم السنن الإلهية في الفكر الإسلامي-السيد محمد رشيد رضا نموذجاً: د. حازم زكريا محي الدين، دار النوادر، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

📖 منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة-دراسة تأصيلية تطبيقية: د. مسفر بن علي بن محمد القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

📖 نظرية التكليف في الشريعة الإسلامية: د. زياد محمد حميدان، دار الإعلام، الأردن، عمان، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

📖 نظرية العرف بين الشريعة والقانون: السيد نذير الحسني، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، ١٣٢٧هـ.

📖 نظرية العرف ودورها في عملية الاستنباط: خليل رضا المنصوري، مكتب الإعلام الإسلامي، د.ط، ١٤١٣هـ.

📖 الوجيز في دراسة الحكم الشرعي ومباحث الكتاب العزيز في أصول الفقه: د. عيد علي الحميري، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

📖 وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية: د. محمد الزحيلي، مكتبة المؤيد، الرياض، مكتبة دار البيان، دمشق، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

سادساً : فهرس المحتويات

الفصل الثاني: الواقع في التشريع الإسلامي

الفصل الرابع: أثر الواقع في المصادر الشرعية الاستنباطية

الفهارس العامة

Syrian Arab Republic
Damascus University
Faculty Of Sharia’a
Department of Islamic Jurisprudence

The Effect Of Reality In The Reconstruction Of Juristic Rules

The Jurisprudential Study

Thesis Had Achievied The Master Degree

Written by Student
Abul-Hameed Abu-Bakr

Supervise of
Dr. Hamza Hamza
The Chief of jurisprudence department
Faculty Of Sharia’a-Damascus University

1435-2014